Einführung in das Studium der Religionspsychologie

von

Lic. Wilhelm Koepp
Privatdozent an der Universität Halle-Wittenberg

1920

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

Einführung in das Studium der Religionspsychologie

Einführung in das Studium der Religionspsychologie

von

Lic. Wilhelm Koepp,
Privatdozent an der Universität Halle-Wittenberg.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1920.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

Vorwort.

Mit der vorliegenden Schrift verlasse ich mein bisheriges Arbeitsgebiet. Es war das Studium des Luthertums insbesondere zwischen 1600 und 1700 zumal vom frömmigkeitsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus. Der erste Ertrag jener Arbeit war eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum unter dem Titel „Johann Arndt" (1912, Trowitzsch und Sohn, 313 Seiten). Der zweite, etwa vom gleichen Umfang, behandelt das Thema „Das Dogma der unio mystica im Luthertum, dogmengeschichtliche Analysen und Untersuchungen". Die Schrift zum Druck zu bringen, hindern die Zeitverhältnisse. Sie hat der theologischen Fakultät in Halle als Habilitationsschrift vorgelegen. Ihr Ergebnis ist die quellenmäßige und ganz sichere Festlegung des Ursprungs des Unio-Dogmas im Frömmigkeitskreis der unmittelbaren engsten Johann-Arndt-Schule, das Verständnis dieses Dogmas als Festsetzung der zumal mit Joh. Arndt eindringenden mittelalterlich-jesuitischen mystischen Frömmigkeitsweise neben der Rechtfertigungsfrömmigkeit nicht nur in der Erbauungsliteratur, sondern auch in der Dogmatik, endlich überhaupt eine neue frömmigkeitsgeschichtliche Beleuchtung der ganzen Geschichte der lutherischen Orthodoxie von der Geschichte dieses ihres einzigen neuen Dogmas aus. Ich bin gern bereit, das Manuskript besonderen Interessenten durch die Vermittlung der Universitätsbibliothek Halle zur Verfügung zu stellen. Denn leider scheint auch der Versuch nicht zu gelingen, wenigstens eine kurze Zu-

sammenfassung der erarbeiteten Resultate etwa unter dem Titel „Der große Zug in der Geschichte des Luthertums in religionsgeschichtlicher und religionspsychologischer Beleuchtung“ zu veröffentlichen.

Indessen hatten sich jene Arbeiten schon immer halb auf religionspsychologischem Gebiet bewegt. Ein Heft über die Mystik ging noch deutlicher auf dies Gebiet hinüber. Alte Interessen verknüpften schon seit der Studienzeit mit demselben besonders eng. Neue Studien, insbesondere Versuche, an der Frömmigkeitswelt des Neuen Testamentes religionspsychologische Methoden durchzuführen, beschäftigen mich augenblicklich. So glaubte ich, nach vorläufigem Abschluß meiner bisherigen historischen Forschungen den vorliegenden Versuch einer Einführung in das Studium der Religionspsychologie wagen zu dürfen, so sehr ich mir der großen Schwierigkeiten auf diesem noch so jungen und noch so schwankenden und unsichern Gebiet voll bewußt bin.

Nicht in die materielle Welt aller der nur nach langem Studium in ihrer ganzen Fülle zu beherrschenden religionspsychologischen Stoffe und Probleme im einzelnen soll eingeführt, kein kurzer Abriß einer eigentlichen Religionspsychologie hier vorgelegt werden, zumal derselbe in der „Einführung in die Religionspsychologie“ von Oesterreich schon versucht ist. Beabsichtigt ist vielmehr nur dies, Interessenten zu einem selbständigen Studium und zu eigener Arbeit in dieser neuen Wissenschaft genau und reichlich einzuleiten, eine Aufgabe, der allerdings Oesterreich nicht in größerem Maße nachgeht. Die Geschichte dieser jungen Wissenschaft zu erzählen und die Wege ihrer Methoden zu umreißen, das allein ist der Wunsch. Es soll eine „Einführung in das Studium“ im eigentlichen Sinne sein.

Das Kennzeichen der Theologie unserer Zeit ist der Historismus. Seit Jahrhunderten pochte er erst leise und dann laut an die Pforten der Theologie, seit Jahrzehnten dringt er immer siegreicher in ihr vor, heute in der letzten Generation herrscht er in der ganzen Breite dieser Wissenschaft. Er lehrt die Welten der Geschichte — und in diese ist die Welt der Religion eingebunden wie keine andere — sehen nicht nach dem immer Gleichen und Identischen in ihnen, sondern nach ihren charakteristischen Unterschiedenheiten und in ihren Abständen von unsern Tagen und untereinander. Sein großes Arbeitsmittel, versunkene Wirklichkeiten der Geschichte zu sehen und wissenschaftlich immer genauer zu erfassen, ist die „Distanzbetrachtung“. Unendliches hat diese geleistet. Nicht eine immer gleiche Welt war und ist da in der Geschichte; eine Fülle verschiedener Welten steigt herauf. Wir können das allmähliche Werden und die allmähliche Durchführung dieser Abstandsbetrachtung in der Theologie besonders scharf beobachten bei der wissenschaftlichen Erfassung des biblischen Ursprungs- und Quellenlandes unserer christlichen Religion, bei dieser großen Hauptaufgabe der Theologie. Schritt für Schritt drang da gegenüber einer völlig anderen wissenschaftlichen Wertung der Bibel in der Orthodoxie die Distanzbetrachtung seit des großen Spinoza Tractatus theologico-politicus durch. Bei jedem Schritt wurde sie erst übertrieben und dann auf das rechte Maß zurückgeführt. Auf die Hineinstellung in die biblische Altertumswissenschaft folgte die Mythologisierung, darauf die Differenzierung der biblischen Welt in sich durch die Literar-

kritik, darauf endlich die Synkretisierung der Bibel durch ihre Einstellung in die allgemeine vergleichende Religionsgeschichte. Das ist heute. Und damit ist die Distanzbetrachtung auch bei dieser größten Aufgabe der Theologie auf ihre wohl letzte Höhe gesteigert. Der Historismus feiert hier — und ebenso ja auch in Kirchen- und Dogmen- und Religionsgeschichte — seinen vollen und endgültigen Triumph.

Das Rad dieser wissenschaftlich-theologischen Entwicklung wird niemals wieder zurückgedreht. Aber es hat sich, indem die Entwicklung sich vollendete, zugleich abgelaufen. Die Entwicklungslinie des Historismus ist erschöpft. Wo wird nun ein Neues anfangen, der neue Fortschritt in einer neuen Entwicklungslinie beginnen?

Dies Neue muß kommen. Je mehr nämlich der Historismus sich durchsetzte, desto tiefer traten neben seinen großen wissenschaftlichen Vorzügen verschärfter Erfassung der gewesenen, noch immer wirkenden Wirklichkeiten auch seine schweren Schatten hervor. Die Distanzbetrachtung rückte eben nach ihrer Natur alles in die Ferne, und alles Ferne trug das Empfinden der Fremdheit. Man wandte alle wissenschaftliche Schärfe auf, das Anderssein der Vergangenheit zu sehen, und so sah der nur noch daran gewöhnte Blick leicht überhaupt nichts anderes mehr. Man hatte daneben keine wissenschaftlichen Weisen und Wege, ebenso scharf auch das einst und heute Gleiche und Identische zu erfassen. Die Systematik, selbst in sich in schwerster methodischer Verwirrung, reichte dazu nicht aus. Es war kein Weg da, der die rechte Brücke gewesen wäre über die tiefe Kluft, die die Distanzbetrachtung überall aufklaffen ließ zwischen den Zeiten und Erscheinungen. Zu einer großen Not wuchs sich das insbesondere aus für die Erfassung eben der Welt der Bibel. Diese historische Abstands- und Fremdbetrachtung führt den dem theologischen Studium sich Zuwendenden so leicht innerlich mehr von der Bibel fort, als zu ihr hin. Die Klagen darüber hören nicht auf. Und sie sind berechtigt. So hat

sich insbesondere bei dieser Zentralaufgabe der Theologie, aber überhaupt bei der ganzen wissenschaftlichen Erfassung der Welt der Religionen und der Religion, das tiefe Bedürfnis immer mehr eingestellt nach irgendeinem Weg, die Distanzbetrachtung doch wieder zu überwinden, den Fremdbann der historischen Betrachtung doch irgendwie bis hinein in seine Fundamente und Tiefen zu brechen und wiederaufzuheben. Die Distanzbetrachtung des Historismus muß bleiben, und alle ihre näheren Methoden sind niemals wieder zu streichen, und ihre Resultate, in der ihnen zukommenden letzten Relativität, werden immer gelten; aber diese Distanzbetrachtung darf nicht allein d e r Weg der wissenschaftlichen Erfassung der Objekte der Theologie sein, sie muß wieder nur e i n Weg werden; und ein anderer Weg muß eröffnet werden, der die Distanzbetrachtung ergänzt und überwindet, der das Ferne wieder nahe rückt, der es ermöglicht, die Welt der Bibel wieder in der reformatorischen Sphäre von Wort, Geist, Gegenwart und Glauben zu sehen und zu erleben, indem er überhaupt alles, Gegenwart und Vergangenheit in der Welt der Religion, auf eine ganz neue und wieder andere Weise sehen und erfassen lehrt.

Vielleicht ist hiermit das tiefste theologische Bedürfnis der Gegenwart gezeichnet.

Etwa in den Jahren 1905—07 trat nun eine neue Betrachtungsweise in der deutschen Theologie hervor. Die schon damals große, bunte und verwirrende methodische Mannigfaltigkeit in der Theologie und zumal in der Systematik wurde durch sie noch gesteigert, aber auch auf eine neue und höhere Stufe gehoben. Alles komplizierte sich mit der neuen Größe noch einmal. Zugleich erhob diese neue Betrachtungsweise auch den Anspruch auf Sonderberechtigung in einer eigenen Disziplin neben den bisherigen Forschungsarten. Ja, sie ging in ihren schärfsten Vertretern so weit, daß sie den ganzen bisherigen Betrieb überhaupt überflüssig

machen und ersetzen wollte. Es war die Religionspsychologie und die religionspsychologische Methode.

Was war das für ein Geist, der hier so grundstürzend lebendig werden wollte?

Man empfand vielleicht so: was ist denn die eigentliche Wirklichkeit, welche dazu führt, daß man theologische Theorien und dogmatische Systeme baut? Und was ist denn die eigentliche Wirklichkeit, welche den geschichtlichen Erscheinungen der Religion und zumal des Christentums zugrunde liegt und in ihnen sich geschichtlich auslebt? Sind es nicht immer zuletzt seelische Vorgänge, irgendwie ein Erleben, ein Erfahren? Religion ist primär immer seelische Wirklichkeit! Erst das gemeinsame Betätigen dieser seelischen Wirklichkeit schafft Religion als geschichtliche Erscheinung. Erst Glaubensurteile aus dieser seelischen Erfahrung heraus schaffen die Welten der Dogmatik. Will man also an ihrem letzten Ort die eigentliche religiöse Wirklichkeit selbst aufsuchen, so muß man zu den seelischen Erscheinungen und Vorgängen der Frömmigkeit selber gehen, so muß man diese der wissenschaftlichen Untersuchung vor allem anderen zuführen. Wenn irgendwo, müssen sich hier die Rätsel am ersten und am meisten lösen, soweit sie es überhaupt tun. —

Freilich — man hatte auch Bedenken! Wo sind die Wege, an diese Wirklichkeiten der „Religion in ihrer seelischen Lebendigkeit" heranzukommen? Soll man es mit naturwissenschaftlichen Methoden der Wirklichkeitserfassung, mit den Mitteln etwa der physiologischen Psychologie, mit der Arbeitsweise des Psychiaters oder des Psychanalytikers Freud'scher Tendenz versuchen? Aber werden diese Mittel nicht gegenüber so eigenartigen und komplizierten Erscheinungen wie den religiösen versagen? Werden das nicht überhaupt zuletzt alle Mittel tun, die man ansetzen könnte? —

Da ich auf die psychiatrische und Freuds psychoanalytische Betrachtungsweise im folgenden nicht weiter ein-

gehen werde, sei gleich hier anmerkungsweise das Nötige über sie gesagt. Sie sind grundsätzlich etwas völlig anderes als Religionspsychologie. In Psychiatrie und Psychoanalyse handelt es sich um erkrankte und anormale seelische Zustände und deren Heilung. Nichts hat der Religionspsychologie mehr geschadet, als die ursprünglich sehr starke Tendenz in ihr, diese Betrachtungsverfahren vom materialistischen Standpunkt aus auf das gesamte religiöse Leben anzuwenden, als wenn man es wie eine Krankheit zu analysieren, zu erklären und zu heilen hätte. Das ist eine Tendenz, der nicht stark genug entgegengetreten werden kann. Psychiatrie und Psychoanalyse sind zunächst einmal medizinische Wissenschaften. Anormalitäten und Erkrankungen des religiösen Lebens fallen ihnen selbstverständlich auch zu. Und hier haben sie besonders neuerdings viel Interessantes und sehr zu Beachtendes zutage gebracht (man beachte vor allem die Schriften von Oskar Pfister: Die psychoanalytische Methode, 1913; die Frömmigkeit des Grafen Zinzendorf, 1910, — die etwas ganz anderes sind als frühere psychiatrische Analysen von religiösen Führern, wie sie etwa de Looster und Rasmussen über Jesus boten). Aber Religionspsychologie als Lehre vom gesunden, normalen religiösen Seelenleben ist eine ganz andere Wissenschaft rein für sich. Psychiatrische oder psychoanalytische Fragen und Gesichtspunkte gehören in sie ebensowenig hinein, wie etwa die Fragen und Probleme der religiösen Psychotherapie und ihrer verschiedenen Sekten in Amerika hier zu behandeln wären. Es liegt im äußersten Interesse der Reinheit und Selbständigkeit der so jungen religionspsychologischen Disziplin, wenn die Fragen medizinischer und psychiatrischer Behandlung religiös abnormer Erscheinungen zunächst völlig von ihr ferngehalten werden. Darum sollen sie auch hier weiterhin ausgeschaltet bleiben.

Aber wir kehren zu unserer Darstellung zurück. Es schienen sich zu einer wissenschaftlichen Erfassung der religiösen Wirklichkeiten in ihrer Lebendigkeit durchaus keine

geeigneten Mittel und Wege zu zeigen. Und doch wieder gilt auch auf der andern Seite: Wissenschaft darf vor keiner Aufgabe prinzipiell zurückschrecken und verzichten! Irgendwie müssen doch Wege auch hier zu gehen sein: Wege der deutlicheren, der wissenschaftlichen Erfassung der seelischen Vorgänge bei der Religion, Wege einer eigentlichen „Religionspsychologie“.

Und ähnlicher Zwiespalt herrschte auch bei jener anderen Größe, welche speziell in der Theologie auch immer gewisse Berücksichtigung fordert: bei dem Empfinden des Glaubens. Zunächst freilich trat hier sogar die zurückhaltende, ja ablehnende Haltung vielfach außerordentlich scharf hervor. Man empfand schon jeden Versuch einer „wissenschaftlich betriebenen“ Zergliederung und Zersetzung des religiösen Erlebens als eine Entweihung. — Aber es wurden gerade aus lebendigfrommen Kreisen auch andere Stimmen laut. Sind nicht eben die größten Frommen schon immer den Weg der beobachtenden Innenschau gegangen? Ist es nicht gerade die Eigentümlichkeit, die Sehnsucht und das Recht und das Glück des Geistes von Gott, daß er alle Dinge erforscht, auch die Tiefen der Gottheit? Kann nicht gerade der Glaube sich mit recht betriebener Religionspsychologie auf das Allertiefste und Innigste verbinden zu einem methodischen Eindringen in die Tiefen seiner Geheimnisse? Wird nicht gerade hier auch ein großes Lebensinteresse des Glaubens erfüllt, um das sich schon so viele Generationen von Theologen bemüht haben, nur ohne wirklich methodisch wissenschaftlich heranzugehen? Auch hier strebte man doch ebenfalls mit großer Kraft einer neuen religionspsychologischen Vertiefung der Erkenntnis des religiösen Lebens zu. —

Eine neue Weise, sehen zu wollen, kündigt sich hier an. Sollte sie vielleicht ein erster Ansatz jenes neuen Geistes werden können, der die einseitige Herrschaft der Distanzbetrachtung brechen, der sie zugleich voraussetzen und über sich hinausführen und überwinden wird? Sollte in ihr

die Erfüllung des großen, ja vielleicht größten Bedürfnisses der theologischen Lage der Gegenwart sich anbahnen? Es wäre ein sehr tiefer Zusammenhang, in den die junge Religionspsychologie damit gestellt wäre. Selber geht sie zusammen mit der großen psychologischen Welle, die um 1900 in Philosophie und Geisteswissenschaften Deutschlands schon auf ihre Höhe geführt war. Vielleicht hat auch dieser Psychologismus ebenso wie vorher der Historismus in der Theologie noch eine besondere Aufgabe zu erfüllen. Und vielleicht schwebt dann in weiterer Analogie zu der allgemein-geistigen Bewegung als höheres Ziel der theologischen Entwicklung vor der Gedanke einer „induktiven Dogmatik", der etwa den mannigfachen Ansätzen einer neuen umfassenden „induktiven Metaphysik" in der Philosophie ebenso umfassend für die Theologie entsprechen könnte. — Aber sei dem, wie dem sei, uns handelt es sich hier zunächst nur um die Religionspsychologie. Von ihr möchten wir vielleicht zunächst wenigstens einmal erste Ansätze einer gewissen Ueberwindung der historischen Distanzbetrachtung in der Theologie erwarten. Eine Einführung in das Studium dieser Religionspsychologie soll darum im folgenden versuchen, mit dieser neuen, noch so außerordentlich schwankenden Erscheinung, ihrer bisherigen Geschichte, und ihrer Methode, soweit sie etwa aus den Versuchen und Ansätzen zu erkennen ist, näher bekannt zu machen.

A. Die bisherige Entwicklung der Religionspsychologie.

1. Die äußeren Daten, welche den Eintritt der Religionspsychologie in die wissenschaftliche Forschung Deutschlands kennzeichnen, sind etwa die folgenden:

a) Den stärksten bewegenden Anstoß brachte im Jahre 1907 die deutsche Uebersetzung eines Buches von dem amerikanischen Religionspsychologen William James: „The

Varieties of Religious expirience“ mit dem Untertitel „A Study in human nature“. Es waren Gifford-Vorlesungen, welche, 1903 erschienen, bis 1907 schon die 14. englische Auflage erlebt hatten. Der Uebersetzer war Wobbermin, der deutsche Titel: „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit“; die Uebersetzung waltete zum Teil sehr frei, besonders auch durch wenig gerechtfertigte Fortlassungen.

b) Am vielversprechendsten und unternehmungsvollsten konnte scheinen die ebenfalls 1907 erfolgte Gründung der „Zeitschrift für Religionspsychologie“. Als Herausgeber zeichneten Oberarzt Bresler und Pfarrer Gustav Vorbrodt.

c) Vorangegangen war schon 1905 eine Schrift von Tröltsch: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Hier wurde zuerst in weitgehendem Maße und aus reicher Kenntnis auf die amerikanische Religionspsychologie mit vielem Beifall hingewiesen, während allerdings die eigentliche Tendenz des Buches den erkenntnistheoretischen Problemen sich zuwendete.

Diese Veröffentlichungen kennzeichnen den Versuch der Religionspsychologie, ein erstes Mal selbständig, fortführend und umbildend in der deutschen Theologie und Wissenschaft aufzutreten. Was war vorher da, und wie entwickelte sich die Sache dann weiter?

Vorher war da die amerikanische Religionspsychologie, und eine psychologische Unterströmung und sehr geringe selbständige Ansätze in der deutschen Theologie; und zu allerletzt kam auch von der deutschen Philosophie her eine eigentümliche Bildung: die völkerpsychologische Religionsuntersuchung Wundts.

Die amerikanische Wissenschaft hat selbst das Studium religiöser Erscheinungen von dem psychologischen Standpunkt aus als eine der wenigen Ausnahmen empfunden, bei denen Amerika nicht einfach den Anregungen der reiferen Kulturen Europas folgte, sondern selbst auf noch neuen Wegen schöpferisch vorangehen konnte. Daß

solch ein neuer Weg sich gerade in der Religionspsychologie auftat, ist wohl nicht ohne tiefere Ursache im ganzen geistigen Habitus Nordamerikas. Und zwar kam wohl zweierlei zusammen. Einmal ist es der englische Geist, der sich immer unmittelbar an das praktische Leben hält und dasselbe mit dem gesunden Menschenverstand betrachtet. In der Philosophie schlug sich das als Stimmung nieder in dem weithin herrschenden Typus des Pragmatismus. Man will eine Philosophie, mit der man vor allem etwas anfangen kann. Darum gilt es, das Gegebene vor allem daraufhin zu untersuchen, welches sein tatsächlicher Wert sei für die persönliche und gesellschaftliche Lebensgestaltung. Unter diesen Gegebenheiten des vorliegenden praktischen Lebens findet sich nun aber zweitens in Nordamerika in ganz anderem Maße als in Europa die Religion als öffentliche Erscheinung. Die Nordoststaaten der Union, die sogenannten Staaten Neuenglands, sind ja eine religiöse Gründung; und religiös Verfolgte fanden dort immer wieder ihre Zuflucht. Die angelsächsische Bibelgläubigkeit hielt sich zäh und fest. Sie ist z. T. bis heute in Geltung, und das öffentliche Interesse an der Religion und an allen mit ihr zusammenhängenden philosophischen und metaphysischen, pädagogischen und sozialen Fragen ist ganz anders lebendig als bei uns. Dazu kommt infolge des bunten amerikanischen Kirchen- und Sektenlebens noch eine besondere Mannigfaltigkeit dieser wirklich lebendigen Frömmigkeit. So ist zu verstehen, wie die unmittelbare praktische Auffassung des Amerikaners sich dieser so bedeutenden und bunten lebendigen Welt zuwendete, und auch die Religion ganz unter rein praktischen Gesichtspunkten als Lebenserscheinung auch wissenschaftlich zu durchleuchten versuchte.

Auch die historische Entwicklung ging diesen Weg. Denn, wie man in Deutschland erst im Laufe einiger Jahre sehen lernte, ist nicht etwa James mit seinen „Varieties" der eigentliche Vater und Repräsentant der amerikanischen Religions-

psychologie. Diese neue psychologische Disziplin ist vielmehr entstanden in dem Kreise der großen experimentell-psychologischen Schule der Clark-Universität unter Führung des jetzt 75-jährigen Präsidenten Stanley Hall (Clark- oder Hallschule. Hall hat übrigens seine geistige Ausbildung sehr wesentlich auch der deutschen Wissenschaft zu danken. Er war 6 Jahre in Deutschland. Besonders mit Wundt hat er dabei persönliche Berührungen gehabt. In seiner Schätzung steht allerdings Helmholtz noch voran). Die Tendenzen dieser Schule scheinen sich gerade zuerst mindestens ebenso stark auf die praktische Anwendung der psychologischen Forschung in der Pädagogik gerichtet zu haben, wie auf die wissenschaftliche Feststellung und Beschreibung der seelischen Tatsachen und Erscheinungen selbst. Ja das Letztere war z. T. ursprünglich wohl nur Hilfsarbeit für die Lösung der praktischen Probleme. Schon früh spielte auch der religiöse Einschlag mit. Schon 1882 erschien von Hall selbst eine praktisch abgezielte Studie über das Entwicklungsalter in dieser Richtung „Ueber die moralische und die religiöse Kindererziehung“ (Hauptwerk: Das Entwicklungsalter). Weiter trat seit etwa 1890 bei einigen seiner bedeutendsten Schüler eine spezielle Zuwendung zur Psychologie der Religion in diesem Sinne hervor. 1896 ist der Beginn der großen Reihe von Aufsätzen und kleineren Veröffentlichungen von James Leuba (Zusammenfassung 1912). Und 1897 traten Lancaster, der dann mehr die eigentliche Entwicklungspsychologie behandelte, und Edwin Starbuck auf. Letzterer wurde der Hauptvertreter der Religionspsychologie Amerikas im Typus der Hallschen Schule. 1899 veröffentlichte er auf Grund sehr ausführlicher, seit 1890 betriebener Forschungen seine „Religionspsychologie“. Es war das erste große Hauptwerk, mit dem die neue Disziplin ein gewisses Eigendasein eröffnete. Die ganze Strömung innerhalb der Hallschen Schule konzentrierte sich endlich 1904 auch in einer eigenen Zeitschrift, welche den

sehr kennzeichnenden Namen erhielt: „Amerikanisches Journal für Religionspsychologie und Erziehung."

Der besondere Charakter dieser Schule sei nun zumal unter Berufung auf Starbuck (zitiert nach der deutschen Uebersetzung 1909) kurz geschildert. Was will Starbuck? Es handelt sich ihm um eine rein empirische oder induktive Untersuchung der religiösen Erscheinungen innerhalb der individuellen Erfahrung, der seelischen Vorgänge und Gegebenheiten des religiösen individuellen Lebens. Die fundamentale Voraussetzung ist, daß Religion eine reale Tatsache menschlicher Erfahrung ist und gesetzmäßig sich entwickelt. Und der Endgesichtspunkt ist der, einen Einblick zu nehmen in die im geistigen Leben wirksamen Gesetze und Entwicklungen (15). Wie denn die ganze Psychologie die Gesetze von allerlei Psychik-Funktionen zu behandeln hat. Starbucks Religionspsychologie ist also insbesondere ein Exkurs in die Individualpsychologie. Er ist dabei klar bewußt, daß dies nur eine von mehreren Seiten der jetzt in Angriff genommenen Religionspsychologie darstellt (19). Noch genauer will er eine Individual-Entwicklungs-Psychologie der Religion. Seine Hauptprobleme sind dabei Bekehrung und religiöses Wachstum. — Die Methode nun, mit der er zu diesem wissenschaftlichen Ziel zu kommen sucht, ist außerordentlich ausgebildet. Sie vollzieht sich im einzelnen in fünf Stufen: 1. Sammlung des Untersuchungsmaterials durch Fragebogen (daher „Fragebogenmethode") über religiöse Erlebnisse und Erfahrungen mit möglichst geschickten Fragen zur Sammlung möglichst typischen Materials, 2. die sehr zeitraubende Analyse der Berichte zum Gebrauch, 3. Vergleichung und Aufstellung von gleichen und ungleichen Grundzügen in den Berichten, zumal unter Darstellung von Tabellen (Klassifikation), 4. die Verallgemeinerung und Hineinstellung in größere geistige Gesamtzusammenhänge, und 5. zuletzt die Ausdeutung und Interpretation der gefundenen allgemeinen Prinzipien durch Ver-

gleich unter sich und mit den Prinzipien anderer Wissenschaften. Wir werden diese scharf präzisierte und in langer Arbeit herausgebildete Methode noch später zu beurteilen haben. — Und nun sei die Grundtendenz, von welcher diese ganze Erfassung der religionspsychologischen Wirklichkeiten in der Hallschen Schule getragen ist, noch einmal besonders betont. Diese gesamte Methode will ganz und gar empirisch sein, nichts als empirisch, ganz und gar „faktizistisch“. Gar keine Theorie, nur Tatsachen, nur Wirklichkeiten sollen erfaßt werden! Nämlich: „Es ist eine der größten Triumphe der Neuzeit, auch die Prozesse menschlichen Bewußtseins in die Forschung mit empirischer Methode aufzunehmen.“ „Die Religionsforschung ist damit heute dort, wo Astronomie und Chemie vor 400 Jahren waren“ (ganz üblicher Vergleich, S. 3). Und diese Entwicklung der Religionspsychologie ist ein weiterer Schritt im Wachstum des menschlichen Selbstbewußtseins, welches ein naturgemäßer Weg der Selbstvervollkommnung zu sein scheint (4). Dieser reine exklusive Empirismus behauptet also: Alle anderen Methoden sind zuletzt nur Pseudowissenschaft, sie spekulieren von der Zelttür aus über ein fremdes Land, statt es selbst mit wissenschaftlichen Mitteln zu betreten. Dabei ist zunächst eben nur das Grundüberzeugung, daß wir nicht nur in der physikalischen, sondern auch in der geistigen und geistlichen Welt in einem „gesetzmäßigen Universum“ leben (1), so daß jedes geistliche Ereignis in Uebereinstimmung mit unwandelbaren Gesetzen abläuft (3). — Das tiefere wissenschaftliche Verständnis dieser gesetzmäßig herrschenden Ordnung wird uns aber auch in der Religion nur einen Ertrag verständiger Mittel für tiefere moralische und religiöse Kultur bieten (20), eine Anweisung reicheren Wissens in religiöser Erziehung (9), eine Steigerung unseres Wertbeurteilungsvermögens in geistlichen Dingen (11). Ausdrücklich ist es aber nicht der Zweck des Studiums, das religiöse Mysterium selbst zu lösen, vielmehr nur dies, genug davon in

Ordnung zu bringen, daß seine Tatsachen unser Verständnis ansprechen mögen (13). „Wissenschaft gibt ja in der Tat für nichts, was es auch sei, eine endgültige Erklärung, bringt nur ein wenig Konstanz und Zusammenhang in das Innere der überall sich ausbreitenden Region des Unbekannten" (12). — Aber so sehr dieser Standpunkt einer völligen Zurückhaltung von letzten Urteilen festzuhalten gestrebt wird, so gelingt das dann doch nicht ganz. Religion wird nicht nur in ihren eigenen Gesetzen für sich zu verstehen gesucht. Sie wird zunächst einmal auch in Parallele mit den Gesetzen anderer Lebensbewegungen gestellt. „Religion ist ein Leben, ein tief gewurzelter Instinkt. Sie existiert und äußert sich beständig, ob wir sie studieren oder nicht, gerade wie Hunger" . . . (9). Und sie wird auch nicht nur in Verbindung mit diesen Parallelen gesetzt, sie wird dann unwillkürlich in den deutlicheren Schlußbetrachtungen, aber auch schon früher, klar aus ihnen abzuleiten versucht. In weiteren 400 Jahren wird es dahin kommen, daß die Menschenseele mit all ihrem Hoffen, Streben und Verlangen dem Gesetze ausgeliefert sein mag (3); und dann wird auch Religion in höchster Form mit Fug erscheinen als Ausstrahlung, Mischung, Komplikation und Spiritualisation der in der menschlichen Natur schon vorhandenen Triebe (447). Nämlich die Religion hat zwar nicht nur aus einer einzigen Wurzel ihre Nahrung gezogen, aber sie hat viele Ursprünge in der ganzen Welt der tief eingewurzelten menschlichen Instinkte: im Selbsterhaltungstrieb wie im Geschlechtstrieb, im Verlangen nach Lebensfülle, im Hungergefühl und Erwerbsinn, in der Tätigkeitslust, in den geselligen Instinkten. Aus ihnen allen hat sich in progressiver Verfeinerung und Uebertragung der religiöse Impuls zu geistiger Selbstausweitung „zusammengesponnen" (433). — Der empirisch theoretische Skeptizismus schlägt um in eine rein immanente, genauer lebensimmanente Ableitung und Erklärung der Religion auf biologischer Grundlage. Es ist dies aber die besondere Grund-

tendenz der Hallschen Schule, der sich auch Starbuck nicht ganz hat entziehen können, und die sich später, wie wir sehen werden, noch schärfer herausentwickelt hat.

Besonders in bezug auf diese letzten Hintergründe, aber auch schon in der Methode, hebt sich nun von dieser ursprünglichen religionspsychologischen Schule Amerikas James mit seinem 1903 erschienenen Buch über die Spielarten der religiösen Erfahrung sehr deutlich ab. Obwohl später erschienen als Starbuck, drang dies Buch doch eher nach Deutschland, wie es auch in der Heimat weit mehr Aufsehen erregte. Von James war schon 1889 ein Aufsatz über die Psychologie des Glaubens und dann 1897 „Der Wille zum Glauben" veröffentlicht. Dieser Professor an der Havard-Universität in Boston, ist also etwas jünger als die Clarkschule, aber doch in gewisser Weise selbständige Parallele. Er muß eine ganz eigentümliche Persönlichkeit gewesen sein. Sein Vater war Swedenborgischer Prediger in New-York. Er selbst war ein Befürworter der Mind-Cure-Bewegung, einer jener psychotherapeutischen Sekten, deren es in Amerika so viele gibt. Und er war schließlich auch Anhänger des Spiritismus: er überraschte kurz vor seinem Tode 1910 die wissenschaftliche Welt durch die Ankündigung, daß es ihm gelungen sei, mit dem Geist eines verstorbenen Dr. Richard Hodgson in Verbindung zu treten; und er soll selber nach seinem Tod seinen zurückgebliebenen Angehörigen das versprochene Zeichen seines Fortlebens haben bereiten können (Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1910, S. 444). — Man tut vielleicht gut, wenn man auch den letzten Sinn der philosophischen Stimmung seines Buches, des so vielgenannten und erörterten „Pragmatistischen idealistischen Pluralismus" nicht ohne Zusammenhang mit dieser Eigentümlichkeit seiner Persönlichkeit zu verstehen sucht. Nämlich auch James will zwar durchaus die pragmatistisch-empirisch-induktive Betrachtungsweise der Religion. Und er hat sich gelegentlich ganz wie die Hallschule ausdrücken können. Aber er läßt

dann dabei die Religion in ihrer Eigentümlichkeit in einem ganz anderen Maße als tatsächliche Wirklichkeit gelten, als die Hallsche Schule. Er macht Ernst damit, nicht alle Geheimnisse des religiösen Mysteriums zu lösen, und versucht keine erfahrungsimmanenten Ableitungen. Statt dessen setzt er eine Region des Uebernatürlich-Mystischen an, aus der die religiösen Realitäten stammen, und die von der sinnfälligen und rein verstandesmäßig begreifbaren Sphäre völlig verschieden ist (Annahme verschiedener Weltsphären, daher Pluralismus). „Die sichtbare Welt ist ein Teil eines höheren geistigen Universums. Erst durch dieses erhält sie ihren eigentlichen Sinn. Die Vereinigung mit jener höheren Welt oder die harmonische Verbindung mit ihr ist unser wahres Ziel. Das Gebet ist die innere Gemeinschaft mit dem Geiste jener Welt und ist ein Vorgang von objektiver Realität.“ Mit Bewußtsein unterscheidet sich James also als Vertreter eines verfeinerten Supernaturalismus, welcher „mehrere Seinsphären aufsteigen läßt“, von der naturalistischen Ansicht. Man hat ihn wegen dieser ganzen Stellung nicht mit Unrecht den „Eucken Amerikas“ genannt. Eine weitere Eigentümlichkeit hat er dann darin, daß er doch wenigstens eine halbimmanent-subjektivistische Ableitung nebenbei mit in die Rechnung setzt, indem er die Einbrüche aus der höheren Welt aus dem „Unterbewußten“ im Menschen erfolgen läßt, ohne sich klar darüber auszusprechen, ob sie nur durch das Unbewußte hindurch oder recht eigentlich aus diesem Unbewußten selbst als letzter Quelle geschehen sollen. — Und wiederum wird im Zusammenhang hiermit auch die besondere Eigentümlichkeit auch seines methodischen Verfahrens erst ganz durchleuchtet: er kennt nämlich und benutzt zwar alle Forschungen der Hallschule, er hat sich sogar die Materialsammlung der von ihm bevorworteten Starbuckschen Religionspsychologie erbeten. Aber er geht nun nicht so empiristisch-nüchtern-schematisch wie Starbuck an die Durcharbeitung des Materials. Seine Methode ist vielmehr die der

„ausgezeichneten Fälle“. Nicht am Durchschnitt, sondern gerade an den besonders ausgesprochenen, akzentuierten religiösen Erscheinungen in Gegenwart und Geschichte offenbaren sich Eigenart und Wesen der Religion am besten. Diese Fälle will er darum mit intuitivem Erfassen studieren und aus ihnen das Wesen der religiösen Erscheinungen erkennen. Unwillkürlich stellt sich oft genug dabei der Uebergang zum Absonderlichen, ja Extremen, ja Pathologischen ein. Diese Methode läßt sein Buch, wenn man scharf urteilen will, halb im Genialischen, halb im Kindischen der Religion leben. Und sein Wille zur Empirie möchte dann soviel wie nur möglich von allen diesen Zügen als faktisch gelten lassen.

James bildet in der durch die Empirie der Methode einheitlich zusammengehaltenen amerikanischen Religionspsychologie den sachlichen Gegenpol zur Hallschule, wenn man will, den positiv wertenden Typus gegenüber der liberal-negativen Tendenz. Zwischen beiden bewegen sich natürlich manche Zwischenstufen. Erwähnt sei auch eine sehr früh einsetzende französische Nebenlinie, welche allerdings weniger nach Deutschland wirkte, auch weniger charakteristisch ist. Sie ist mehr allgemein beschreibend, und nicht so extrem-statistisch, wie Halls Schule. Besonders zu nennen ist Le Flournoy, der mit James sich berührte; bereits 1903 erschien von ihm eine Abhandlung über die „Prinzipien der Religionspsychologie“ in den „Archives de psychologie“. — Uebersieht man das Ganze, wie es besonders durch Starbuck und James gekennzeichnet wird, so kann man sich dem Eindruck wohl kaum entziehen, daß sich hier etwas wie ein eigenes Sondergebiet wissenschaftlicher Forschung über die Religion mit ausgesprochener Eigenmethode herausgebildet hat. Es ist eine Betrachtungsweise, die sich von den verwandten Methoden innerhalb der sonstigen philosophischen Psychologie vielleicht nur wenig unterscheidet, indem sie nur einen anderen Stoff hat, die aber in dem bisherigen theologischen Betrieb ein völliges Novum bedeutete.

2. Nur Vorbereitungen und erste Ansätze in ähnlicher Richtung sind in der deutschen Theologie vor 1907 zu konstatieren.

Eine allgemeine psychologische Unterströmung war gerade in der deutschen Theologie schon lange da, besonders in der Dogmatik. Freilich trat das Psychologische dabei immer nur als Nebenprinzip, und immer nur systematisiert, oder noch besser schematisiert, auf. Grundlegend für diese starke psychologische Färbung der Systematik war Schleiermacher. Es darf aber dabei nicht vergessen werden, daß schon immer die Gotteserfahrung in der ganzen Geschichte der Religion besonders nach ihrem rein inwendigen mystischen Typus von den großen Religiösen zu analysieren versucht worden ist. Wenn wir speziell beim Christentum von dem Neuen Testament absehen, welches, wie man ja immer allgemeiner zu sagen beginnt, sehr viel mehr psychologische Darstellung lebendiger Frömmigkeitsbewegung als daraus abgezogene Theologie bietet, ist der erste große christliche Religiöse, der die Innenschau in wunderbarer Feinheit kannte, Augustin gewesen. Sein Wort: „Deum et animam scire cupio" wurde jetzt für manche religionspsychologische Arbeit zum Motto. Und Harnack hat den Verfasser der Soliloquien und Konfessionen mit großer Wahrheit das psychologische Genie der patristischen Periode genannt. Der eine, der mystische Strom immer wieder angeregter religionspsychologischer Selbstanalyse läuft dann von ihm und Pseudodionys her über die Mystik des Mittelalters bis hin zu dem spanisch-französischen Mystizismus der heiligen Therese und eines Fénélon. Er ist oft, fast immer, zusammengekoppelt mit metaphysischer, meist pantheistischer Spekulation. Daneben gibt es dann aber noch eine zweite große Linie, die man merkwürdigerweise bisher fast ganz übersehen hat. Weniger ist hier von Spinoza und Hume zu reden (Wobbermin: „Religionspsychologische Methode" 1913 S. 267 ff.). Der englische Empirismus hat

gewiß auf den deutschen Rationalismus gewirkt, sich dort wohl auch etwa in Semler zu gewissen religionspsychologischen Ansätzen mit Einflüssen des Pietismus kombiniert, in der Hauptsache aber vielmehr den werdenden Historismus inauguriert. Sondern es ist die durch Luther wieder aufspringende religionspsychologische Selbstanalyse im Geist der urchristlichen Frömmigkeit, besonders des Paulus. Es ist das ein ganz anderer Typus und ein ganz anderer Strom wie der mystische, trotzdem Luther auch in den letzteren ursprünglich eingetaucht war. Luther selbst war ja dabei primär weder Theologe noch wissenschaftlicher Selbstanalytiker, sondern Vorkämpfer der von ihm neu entdeckten tieferen Frömmigkeit. Aber die innerste Lebensbewegung der mit Melanchthon zunächst an ihn sich anschließenden neuen Theologie konzentrierte sich in der einen Richtung der Fixierung und immer weiteren Entfaltung und Ausarbeitung eben dieser neuen besonders als Rechtfertigung erfaßten Frömmigkeit. Ja, neben einem Um- und Abweg über das Abendmahlsproblem, erschöpfte sich die ganze wissenschaftliche Neuarbeit des Protestantismus bis hin zum Ausgang der Hochorthodoxie in dieser allmählichen Herausarbeitung des Ordo salutis, d. i. der Entfaltung der Lehre von der Rechtfertigung nach ihrer psychologischen Seite mit einer mittelalterlichen Psychologie und metaphysischen Durchsetzungen. Dies war das neue Dogma des Protestantismus. Wie könnte man es besser kennzeichnen, als daß es im Grunde eine allerintensivste religionspsychologische schematisierende Analyse der paulinisch-lutherischen Gotteserfahrung war, eine metaphysisch-psychologische Regelfassung der neuen Frömmigkeit zwecks ihrer Selbstbehauptung gegenüber dem Katholizismus? — Das psychologische Element tritt dabei ursprünglich bei Luther und auch bei Melanchthon viel deutlicher heraus als später. Melanchthon soll ja auch der gewesen sein, der als der erste den Ausdruck „Psychologie“ über-

haupt in der Wissenschaft gebraucht hat. Aber auch noch später in der Orthodoxie finden sich unter der schematisierenden Hülle in den vielen Distinktionen und Definitionen oft sehr feinsinnige Versuche psychologischer Beobachtung verborgen. Und dieser psychologische Zug des Protestantismus ging auch in der rationalistischen Zeit nicht verloren, schon besonders der Pietismus hat ihn gepflegt. — Dies alles geht Schleiermacher voran, und er ist auch in diesem Punkte nur der Erneuerer guter alter Tradition. Er ist es freilich, und das ist vielleicht mit seine größte Tat, dann mit den neuen Mitteln aus der modernen (romantischen) Psychologie seiner eigenen Zeit. Es ist aber auch bei ihm das Psychologische wissenschaftlich doch immer nur eine Unterströmung. In seinen früheren Schriften tritt es zwar zuweilen auch gedankenbildend und führend hervor als die herrschende Betrachtungsweise. In seiner Glaubenslehre ist es trotz aller Mühe, die sich Wobbermin um den Nachweis des Gegenteils gibt, doch immer nur Nebenklang. Man kann die Schleiermachersche Glaubenslehre in ihrer merkwürdigen Verbindung von systematischer, psychologischer und historischer Arbeitsweise vielleicht am besten kennzeichnen als „psychologische Systematisierung der historisch gegebenen lutherischen Kirchenlehre". — Ein anderer verwandter Typus einer etwas schematisiert spekulativen Psychologie begegnet uns gleichzeitig in Fries und seinem theologischen Schüler de Wette. Es ging damals überhaupt schon eine reiche psychologische Welle durch die Zeit, die freilich aus dem Bannkreis des logischen Schemas noch keinen Ausweg fand. Auch Kant hat hieran seinen großen Teil gehabt. — Abgesehen von der eigentlichen kleinen Schleiermacherschule lebte dann diese Untertendenz Schleiermachers besonders fort in der Erlanger Schule, vor allem in Frank. Seine „Lehre von der christlichen Gewißheit" möchte man als eine extrem-systematisierende Entfaltung des Inhaltes der christlichen Religion von ihrem psychologischen Grunderlebnis

der Wiedergeburt her charakterisieren, oder vielleicht noch kürzer und besser als eine extrem systematisierende Psychologisierung der Kirchenlehre. Die seitdem nicht wieder ausgestorbene Gewißheitstheologie, besonders Ihmels und seine Schule, ist durch ihr Grundproblem dann immer wieder auf die psychologische Fragestellung hingewiesen. Freilich ist es auch hier so, daß das Psychologische nur Ausgangspunkt ist für andere, besonders erkenntniskritische Probleme.

Neben dieser psychologischen Unterströmung in der systematischen Theologie steht ebenso gewichtig eine ähnliche in der historischen Theologie. Und zwar führt diese Linie von Ranke her über Hofmann außer zu dessen genuinen Schülern auf keinen anderen als auf Ritschl. Dabei muß natürlich beachtet werden, daß, während auf Hofmann die biblische Psychologie der Religion Einfluß ausübte, auf Ritschl zumal seine Wiederaufnahme und Erneuerung der Grundprobleme des Luthertums bis hin zur Orthodoxie gewirkt und seiner psychologischen Vertiefung der historischen Religionserfassung Richtung und Färbung gegeben hat. Man braucht nur einmal Ritschls großes Hauptwerk: „Rechtfertigung und Versöhnung“ aufmerksam durchzusehen, und man wird überrascht sein über die Fülle von psychologischen Erwägungen und feinsinnigen Feststellungen, die immer wieder und wieder überall eingestreut sind und oft geradezu den Schlüssel zur ganzen Gedankenbildung bedeuten. — Es ist darum auch nicht zu verwundern, daß gerade von Ritschl her sich diese psychologische Unterströmung der Historie immer wieder scharf bemerkbar gemacht hat. Man beachte nur einmal Harnacks Dogmengeschichte daraufhin: ihr methodisch größter und modernster Zug ist vielleicht doch das grundsätzliche Verständnis der dogmengeschichtlichen Entwicklung vor allem aus der Analyse und der Geschichte der jeweiligen Frömmigkeit. Wird doch von der jeweiligen Frömmigkeit oft genug eine solche Analyse ausdrücklich der übrigen Schilderung vorangestellt. Es ist das etwas,

was, soweit ich sehe, Harnack noch immer vor allen anderen Dogmengeschichten voraus hat. Fast schon führend im Gedankenaufbau tritt ferner die religionspsychologische Tendenz heraus in der Untersuchung über die „Frage nach dem Wesen der Religion“ von Reischle 1889, der dabei ebenso auch noch von seiner Zurücklenkung zu Schleiermacher und durch seine besondere, im übrigen ablehnende Beschäftigung mit der Mystik sich beeinflußt zeigt. Die Vorliebe für religionspsychologische Erfassung historischer Stoffe ist von hier aus dann immer tiefer in die ganze moderne, auch zumal die religionsgeschichtliche Theologie übergegangen.

Zum großen Teil aus diesen Unterströmungen her erklären sich nun auch die leisen Ansätze zu einer besonderen Religionspsychologie vor 1907 in Deutschland. Zunächst ist hier Tröltsch noch mit einer sehr frühen Veröffentlichung zu nennen: 1894/95 die Untersuchungen über „Die Selbständigkeit der Religion“ (Ztschr. f. Theol. u. K.). Sie gehen rein auf historisch-psychologischer Grundlage vor unter Grundlegung durch die psychologische Analyse. Dann kommt 1896 Koch, „Zur Psychologie in der Religionswissenschaft“, 1898 Paul Drews, der von einer „Neuen Aufgabe der praktischen Theologie“ zu sprechen wußte (Ztschr. f. Theol. u. K.), und vor allem 1900 Kinast, „Beiträge zur Religionspsychologie“, mehr programmatischen Charakters und mit reicher Sammlung der bisher in diese Richtung deutenden Literatur; endlich 1903 das schöne Buch von Girgensohn, „Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee“. Allen ist aber gemeinsam, daß sie von einer eigenen besonderen Methode psychologischer Forschung nichts wissen. Nur Kinast erwartet sie wenigstens schon (S. 3). Aber er weiß selber dann in der Ausführung nichts weiter zu behandeln als „die allgemein-religiöse Bedeutung der Vorstellungsfunktion (Teil III), der Gefühlsfunktion (IV), des Willens und Gewissens“ (V). Das ist bezeichnend. Die Arbeitsweise, mit der der psycho-

logische Stoff der Religion getroffen werden soll, ist immer eine halb räsonierende, halb schematisch systematisierende, halb historische. Der neue Stoff ist schon entdeckt; aber zu erfassen versucht wird er noch immer mit den bisherigen Methoden; heraus kommt dabei meist wenig Wertvolles oder Neues. — Der einzige, der nach der Religionspsychologie als nach einer neuen Wissenschaft mit ganz anderer neuer Methode ausschaute, ja, der im Ueberschwang seiner strudelnden und strömenden Gedanken von dieser Methode Ueberschwängliches erhoffte, nämlich die Verdrängung der ganzen bisherigen Theologie und eine völlige modern-wissenschaftliche Neuschöpfung, war der Vorkämpfer der modernen Religionspsychologie in Deutschland, der Pfarrer Gustav Vorbrodt in Jesnitz. Seine Veröffentlichungen in dieser Richtung begannen 1893 (Psychologie in Theologie und Kirche? 1893; Psychologie des Glaubens 1895; Beiträge zur Religionspsychologie 1904). Wenn er eine naturwissenschaftlich-biologische Erfassung der religiösen Lebenserscheinungen als die neue Theologie wünscht, so will er im letzten Grunde dasselbe wie die Amerikaner. Leider fehlte ihm, zumal ehe er die Amerikaner kennen lernte, allzuviel: eine Ausdrucksweise, welche wirklich das Naturwissenschaftliche in das Theologische übersetzte, eine klare Ordnung und Zucht der sich überstürzenden Fülle seiner bald prinzipiellen, bald ganz nebensächlichen Gedanken, eine Beschränkung auf bestimmte feste Punkte und Probleme, an denen er, ins einzelne dringend, klare Musterbeispiele der neuen Art geschaffen hätte, ja überhaupt eine klare Erfassung der neuen Methode als solcher. Es war wohl die allerschärfste Forderung dieser Methode da, aber nicht eine wirkliche Durchführung und Ausarbeitung derselben an dem religiösen Stoff. So blieb er ein geistreicher Anreger und Vorbereiter. Aber er wurde nicht der Schöpfer der neuen Wissenschaft einer deutschen Religionspsychologie.

Bei fast allen Anregungen und Ansätzen in Deutschland

fehlt die klare Erkenntnis von dem neuen eigenen Arbeitsgebiet und noch mehr die klare Erkenntnis von dem Wesen einer neuen eigenen empirischen Methode zur Bewältigung dieses Feldes, wie sich beides — ob zu Recht oder Unrecht, steht noch dahin — in Amerika herausgebildet hatte.

3. Seit 1905 trat aber noch ein anderer starker religionspsychologischer Ansatz in Deutschland von der Philosophie her auf den Plan. Und zwar waren es nicht nur Anregungen, die auch in der deutschen Philosophie, eingehüllt in Weltanschauungsfragen, nicht gefehlt hatten (man denke etwa an Eucken). Es war vielmehr ein großes durchgeführtes Werk innerhalb eines noch weiter ausgespannten Rahmens. W u n d t in seiner großen, auf M. Lazarus und H. Steinthals erste Anregungen zurückblickenden Völkerpsychologie, die die drei großen völkerpsychologischen Probleme der Sprache, des Mythus und der Sitte behandeln will, kam bei dem zweiten Problem 1905—08 zu den drei Bänden „Mythus und Religion“, in welchen er in bekannter Gediegenheit und Umsicht eine völkerpsychologische Betrachtung der Religion durchführte. In der ganzen Gesamtuntersuchung stellt auch Wundt als Grundforderung auf: die Methode muß streng empirisch sein (vgl. über Wundts Prinzipien das gute Referat im Archiv 1914). Und er bringt in der Tat ein überreiches empirisches Material bei. Aber er besondert dann diese Grundforderung in eigentümlicher Weise durch zwei weitere. Zunächst: die Methode sei völkerpsychologisch, d. i. sie untersuche die Religion nicht als individuelle, sondern als eine Massen-, als eine Völkererscheinung. Und dazu kommt noch genauer ein drittes: die Methode sei „genetisch“! Der Sinn ist: aus dem Studium der Religionen der primitiven Völker soll über den U r s p r u n g und die E n t w i c k l u n g, und d a m i t auch über das W e s e n der Religion der grundlegende psychologisch-genetische Aufschluß gesucht und gewonnen werden. Empirismus nach dem ersten Grundsatz und Evolutionismus nach den beiden letzten.

Prinzipien sind also eine große Kombination eingegangen. — Der letztere vergewaltigt naturgemäß dann auch den ersteren sehr deutlich in den Ergebnissen. Die letzte Grundlage, auf der alles andere sich aufbaut, ist die Phantasie. Die Phantasietätigkeit der „Volksseele" bei den primitiven Völkern hat durch Objektsbelebung und Personifikation aller Erscheinungen der Außenwelt, besonders der großen Naturerscheinungen, die Mythen gleichsam als dichtende primitive Wissenschaft geschaffen. Zunächst entstand so die Seelenvorstellung und der Seelenkult (Ahnenkult und Animismus). In letzter Höhe und Verfeinerung ist die Phantasie dann weiter auch die Quelle aller religiösen Gefühle und Vorstellungen von Göttern geworden. Der Naturmythus wurde die Ursprungsquelle der Religion. Er schafft Dämonen, Götter und zuletzt den einen Gott mit seinen Merkmalen der Persönlichkeit, der übermenschlichen Macht und des überweltlichen Daseins; und durch die Verehrung dieser überweltlichen Wesen entsteht dann die Religion. Das ist das eine neue Element bei ihr, ihr spezifisches Sondermerkmal: der gemeinsame „Kultus" der Wesen des Naturmythus. Die Aufgabe von heute ist dann die Entmythologisierung der Religion zur Bloßlegung der reinen metaphysischen und ethischen Wurzeln, welche zur falschen Mythenbildung und zum Kultus getrieben haben, d. i. also: die Aufhebung der Religion. — Das Ergebnis ist mit einem Wort eine rein völkerentwicklungsimmanente Erklärung der Religion aus anderen Faktoren der Völkerentwicklung her, und die Streichung der Religion als eines selbständigen, eigenbegründeten Faktors des Menschheitslebens. Es ist völkerpsychologisch dieselbe Tendenz, wie sie individualpsychologisch in der Hallschen Schule mit ihrer subjektsimmanenten Erklärung des religiösen Phänomens sich ausprägte. So ist auch in den sachlichen Ergebnissen die Wundtsche Stellung ein Zwitterding von induktiver Forschung und geschichtsphilosophischer Entwicklungsspekulation. Und dadurch, daß sie nicht, wie

die Amerikaner doch wenigstens sich bemühen, auch nicht einmal zunächst rein empirisch feststellend verfährt, sondern die Entwicklungstendenz von vornherein in die „genetische“ Methode selbst mit aufnimmt, dadurch ist Wundt den Amerikanern methodisch ohne Zweifel wohl noch unterlegen!

Aus diesen drei Richtungen: der herüberkommenden amerikanischen Religionspsychologie, der schon immer sehr ausgebreiteten psychologischen Neigung in der deutschen Theologie nebst nur sehr geringen Ansätzen zu einer eigenen Religionspsychologie, und der eigentümlich sondergefärbten großen Wundt'schen Arbeit floß alsbald der nun in Deutschland einsetzende Strom religionspsychologischer Forschung zusammen.

4. Wie entwickelte sich die Sache nun weiter?

Es trat zunächst in den Jahren 1907—10 eine bis heute währende religionspsychologische Verfärbung der gesamten Theologie, ja auch der Religionsphilosophie und verwandter Gebiete ein. In der Theologie war keine Disziplin, in der nicht besonders vordringende Vertreter diese neue Art zu sehen, die man besonders durch James kennen gelernt hatte, für ihre eigene Spezialarbeit fruchtbar zu machen versucht hätten. In der besonders methodisch so verworrenen und hin und herflutenden wissenschaftlichen Situation begrüßten sie diese Neubefruchtung und Neubelebung auf das allerlebendigste. In anderen Lagern regten sich aber natürlich auch zahlreiche Stimmen der leicht zu vertretenden Zurückhaltung und der frommen Vorsicht, der Warnung vor dem neuen Erkenntnisweg und besonders vor seinen radikalen Gefahren.

Man beginnt vielleicht am passendsten mit dem Nachweis dessen in der historischen Theologie. Hier kommt in Fortsetzung des früher Geschilderten vor allem die ganze religionsgeschichtliche Schule in Betracht. Sie war immer sehr stark psychologisierend in Erläuterung,

Deutung und Erklärung ihrer Stoffe gewesen. Das trat nun noch mehr hervor. Man denke etwa an Gunkel, Bousset und Eduard Lehmann. Am tiefgreifendsten bis zur Schaffung eines neuen Typus der ganzen Gesamtdarstellung geschah das auf dem Gebiet der neutestamentlichen Forschung in Weinels „Biblischer Theologie" des Neuen Testamentes 1911. Hier ist ganz und gar der für die Darstellung grundlegende und linienweisende Gedanke die Erfassung der Frömmigkeit in ihren Sondertypen, besonders den beiden der ästhetischen und der sittlichen Erlösungsreligion. Sehr interessant ist dabei, daß Weinel sein Verfahren geradezu als eine Ueberwindung der „krassen Empirie", unter welcher er die bisherige rein historische Forschungsweise versteht, empfindet. In Wirklichkeit ist es doch nur eine Vertiefung der Empirie vom Aeußeren in das natürlich schwerer zu fassende Innerliche und Psychische. Es ist übrigens weniger der Ritschlsche Geist psychologischer Durchdringung der Dogmengeschichte, als vielmehr der von Herder her in die Aufklärung einmündende Strom psychologischer Erfassung der Religionsgeschichte, der hier wieder lebendig wird. — Aber auch in der kirchen- und dogmengeschichtlichen Forschung vertiefte sich der psychologische Einschlag. Es sei nur an die Lutherforschung erinnert (besonders etwa Holls Analysen, auch Kattenbuschs „Deus absconditus bei Luther" 1920) und besonders an die sich herausbildenden Ansätze zu einem neuen Strang historischer Forschung in einer „Geschichte der Frömmigkeit". Die Forderung, diese als das Zentrum, als den Zentralnerv der historischen Arbeit an den Religionen anzusetzen, von dem aus erst die ganze Lebensbewegung einer Religion sich in einem übersehen läßt, ist von mir bereits 1912 in dem Vorwort meiner religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Untersuchung über Johann Arndt, den großen und beherrschenden Einführer der Mystik in die Frömmigkeit des lutherischen Protestantismus, erhoben worden. Forschungen in dieser Richtung, nicht nur über

religiöse Persönlichkeiten, auch über Gebetsliteratur, Andachtsbücher, Frömmigkeitsströmungen und Entwicklungen etwa im Rationalismus, die früher gänzlich unbeachtet geblieben wären, fanden ein immer weiteres Interesse (vgl. übrigens schon 1899 K. Sell in den Preußischen Jahrbüchern S. 12 ff.).

Trat hier bei der Historie nur mehr eine ganz allgemeine Anfärbung ein, so sind die religionspsychologischen Einflüsse in der Dogmatik der letzten Jahre viel schärfer. Hier kam es vielfach zu recht charakteristischen Verkoppelungen der psychologischen und der systematischen Forschungsweise. Vorweg wäre da gleich jene Schrift noch einmal zu nennen, welche zum ersten Male in Deutschland überhaupt den Begriff einer eigenständigen religionspsychologischen Arbeit deutlich werden ließ: Tröltschs „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft“ von 1905. Wie schon gesagt, war ja die religionspsychologische Tendenz in diesem Buch bei allen Verdiensten um sie doch gar nicht das eigentliche Thema, sondern vielmehr das ganz allgemein-philosophische, schon bei Kant grundlegende Problem der richtigen Kombination von Psychologie und Erkenntnistheorie, und zwar dies Problem in seiner besonderen Anwendung auf die religiöse Frage. Tröltschs bekanntes „Religiöses Apriori der Vernunft“, sowie dessen Zusammenklang mit dem „Tatsächlich-Irrationalen“ herauszustellen, das war die Aufgabe. Es ist also die Religionspsychologie bei aller Freiheit und Selbständigkeit, die ihr programmmäßig überwiesen werden, doch nicht verstanden als ein eigentlicher Wert an sich, sondern nur als Vorstufe und reine Vorbereitung und Zurechtstellung für die eigentlich wissenschaftliche Frage: die erkenntnistheoretische Wahrheitsfrage. — Zu weit geringerer Klarheit auch nur im allgemeinwissenschaftlichen Einbau der psychologischen Linie bringen es, soweit ich sehe, die Repristinationen der Fries-de Wetteschen psychologischen Religionsmetaphysik durch Bousset und die

früheren Veröffentlichungen von Otto. — Eigenartig ist wieder ausgeprägt der systematische Entwurf von Mandel, „Die Erkenntnis des Uebersinnlichen“, der seinen ersten beschreibenden Hauptteil über „Glaube und Religion des Menschen“ eröffnete mit einer ersten Untersuchung „Genetische Religionspsychologie“ 1911. Wie schon der Titel besagt, ist allerdings in diesem ganzen Teil in Fragestellung, Methode und Material Mandel von Wundt abhängig. Er erstrebt „die empirische Begründung der Religion“ „aus der Erfahrungswelt“, „die subjektive anthropologische Notwendigkeit der Religion“, „eine psychologische Erklärung der Religion“, die freilich historisch kaum noch durchführbar sein wird und darum besser in einem „genetischen System der Hauptmöglichkeiten“, einem „kritischen System der Religionspsychologie“, „einem System der natürlichen Religionen“, „der Religionen des natürlichen Menschentums“ zu versuchen ist. Auch hier ist aber weiterhin die ganze Religionspsychologie nur vorbereitendes Mittel für ganz andere wissenschaftliche Ziele. In späterer Betrachtung sucht nämlich Mandel diese Wundt'sche rein bewußtseins- und erfahrungsweltimmanente Betrachtungsweise („das Uebersinnliche der Religion ist der Erfahrung an sich schlechterdings nicht gegeben“) zu verbinden mit der bekannten Kantisch-Ritschl-Hermannschen Tendenz, über die Ethik hinweg eine Begründung und Vermittlung für die Religion zu suchen. Die Sittlichkeit führt zur Religion als zu ihrer Lebensbedingung. Die Sittlichkeit ist induktiv der Erkenntnisgrund der Religion; die Religion ist deduktiv der Realgrund der Sittlichkeit. Es ist die Frage, wieweit diese ganze Problemstellung nicht in Wirklichkeit mit der anderen Wundtschen Fragestellung nach dem genetischen Ursprung der Religion in ausschließender Spannung steht. Wie dem aber auch sei, Mandels Religionspsychologie als solche bietet gegenüber Wundt sachlich kaum etwas Neues, sie ist ein schematisierter Wundt, hingestellt an den Anfang eines sehr distinktions-

reichen und darum, wie es scheinen möchte, nicht immer klar ausgeglichenen Aufrisses der ganzen systematischen Theologie. — Der unermüdlichste Vertreter aber eines starken religionspsychologischen Einflusses in der Dogmatik ist Wobbermin, welcher eine merkwürdige Kombination der religionspsychologischen Methode mit systematischer Fragestellung: die sogenannte transzendental-psychologische Methode als einheitliche Methode der ganzen systematischen Theologie in immer neuen Veröffentlichungen vertreten hat (vgl. vor allem „Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie“ 1913; ferner den Aufsatz gegen Traub in der Zeitschr. für Theol. und Kirche 1917). Man wird nicht sagen können, daß Wobbermin das, was er eigentlich will, ganz klar und allgemeinverständlich zum Ausdruck gebracht hat, zumal er ganz augenscheinlich sowohl James, wie vor allem Schleiermacher in dem eigenen Verständnis der transzendental-psychologischen Methode fälschlich zu interpretieren unternommen hat. Jedenfalls lehnt er die rein empiristische beschreibende Religionspsychologie als „nicht zureichend“ ab. Vielmehr muß, wie der Hauptgrundsatz von Wobbermin lautet, die Analyse der Ausdrucksformen des religiösen Bewußtseins unter „grundsätzlicher Berücksichtigung des Wahrheitsinteresses“ erfolgen (S. 399 ff.). Dieser Grundsatz bedeutet „die Anweisung, aus den in der Geschichte vorliegenden Ausdrucksformen der Religion die entscheidenden religiösen Grundmotive und Grundtendenzen zu erheben“. Soll das nun heißen, wie es in früheren Veröffentlichungen mehrfach schien, daß irgendwie dann aus diesem so zurechtgelegten Stoffe der Weg selbst für die Befriedigung der auf einem ganz anderen Felde stehenden Wahrheitsfrage gegenüber der Religion von sich aus sich öffnen und ergeben könne, eine objektive Begründung der Religion irgendwie näher ermöglicht werden solle (transzendental-psychologische Methode auch auf die inhaltliche Lösung der Probleme gesehen)? Oder soll es nur heißen, wie

es etwas anders schon Tröltsch 1905 proklamiert hatte, daß mit der Vorordnung einer ersten religionspsychologischen Aufnahme der psychischen Wirklichkeiten und Tatbestände der Religion nun gleich noch eine gewisse Zurechtlegung und Bereitstellung für weitere erkenntnistheoretische und dogmatische Fragestellungen verbunden sein solle, aber doch keineswegs der Weg zur Lösung dieser Fragen schon durch diese Analyse angebahnt und gewiesen werden müßte? Solch ein Vorbau, wie ihn auch Tröltsch will, wäre nichts Besonderes und Unverständliches; aber dann verdiente auch die ganze Methode nicht als eine neue Gesamtmethode der systematischen Theologie mit lautem Rufe gepriesen zu werden. Die positiven Ansätze zur Durchführung bieten übrigens auch mehr den Eindruck, als wenn im Grunde nur etwa die Methode Kaftans wiederholt würde und gar nicht viel Neues dabei herauskäme. Und der zuweilen fast heftige Ton der Polemik spricht, wie z. B. gegenüber Baukes Kritik in der Zeitschrift für Religionspsychologie V 3, auch nicht für besondere Klarheit Wobbermins über sein Programm und dessen wirkliche Durchführbarkeit. Die transzendentalpsychologische Methode wird bei allen Verdiensten Wobbermins als gescheitert zu beurteilen sein. Ja sie hat bei dem teilweisen Einfluß ihres Erfinders durch die Verkoppelung der absolut disparaten religionspsychologischen und erkenntnistheoretisch-systematischen Arbeit vielleicht der jungen Eigenwissenschaft der Religionspsychologie mehr geschadet als genützt. — Einen gewissen ausgeglichenen und abgeklärten Ertrag hat dann diese religionspsychologische Ueberflutung und Verfärbung der Systematik neuerdings in den beiden besten Dogmatiken der letzten Jahre gefunden. In beiden ist allerdings das Psychologische wieder zum reinen Nebenklang geworden. Schlatters „Christliches Dogma“ ist mit seiner Wiederaufnahme der psychologischen Erfahrungsbeobachtung in Bibel und Luthertum ganz durchzogen von psychologischen Gesichtspunkten und Beobach-

tungen. Und Lemmes „Christliche Glaubenslehre“ mutet methodisch schon im ganzen Aufbau und Typus an wie eine Neubelebung Schleiermachers, nur daß er nicht das allgemein-religiöse schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, sondern das spezifisch christlich gefärbte Glaubenserlebnis zum Ausgangspunkt nimmt. Die Bewegung hat sich auch hier innerhalb der systematischen Disziplin zu einem gewissen positiven Ertrag hindurchgerungen.

Das gleiche gilt endlich auch von der praktischen Theologie. Erinnern wir uns, wie die amerikanische Religionspsychologie ursprünglich von den praktisch-pädagogischen Fragen ihren Ausgangspunkt nahm, wie ähnlich bei uns, besonders durch Drews, schon früher gerade von der Seite der praktischen Theologie her eine Vertiefung in Religionspsychologie gefordert wurde, so wird es nicht verwundern, daß gerade hier man sehr vielfach überhaupt den Ort für eine wirklich fördernde Verwertung der jungen religionspsychologischen Forschung zu finden meinte, daß man sie einfach als eine Vordisziplin der praktischen Theologie zuwies, unter deren Dach so viele Gäste beherbergt werden. So Eckert in seinem guten Referat 1910 über „Religionspsychologie, Psychologie des Glaubens, Praxis“ (Neue kirchl. Ztschr.). So infolge der Ablehnung einer Verwendung der religionspsychologischen Resultate für die Frage nach der Wahrheit und dem Wert der Religion zuletzt auch Pfennigsdorf in seinen größeren Arbeiten „Der religiöse Wille“ 1910 und besonders: „Religionspsychologie und Apologetik“ 1912. Seine These: „erst Glaubens- und dann Religionspsychologie“ hat mehrfache Erörterung gefunden. — Auch hier ist dann neuerdings schon die Zeit einer Ernte gekommen. Der immer in dieser Richtung schon sehr interessierte Niebergall hat in dem ganzen ersten Bande seiner „Praktischen Theologie“ 1918, ganz neue Wege wandelnd, weiter nichts gegeben als eine deskriptive religiöse Volkskunde der Gegenwart, des vorliegenden Kirchentums, unter fast völliger

Ausschaltung geschichtlicher Stoffe und systematischer Konstruktion des Materials. Und er hat damit den größten Beifall gefunden.

In einer Nebenlinie sei noch darauf hingewiesen, daß auch die deutsche Religionsphilosophie seit 1907 sich in sehr erhöhtem Maße den Problemen der Religionspsychologie zugewendet hat. Es ist freilich auch bei ihr nur mehr von einer gewissen Verfärbung zu reden, denn sie bleibt zuletzt immer im konstruktiven Deduzieren. Ja gerade bei ihr wird der Empirismus in der Methode noch immer gern als eine ganz untergeordnete Stufe der Betrachtung angesehen. Die bedeutungsvollsten Ansätze in dieser Linie liegen schon vor in der älteren Religionsphilosophie von Pfleiderer, der seiner Zeit überhaupt in vielem voraus war. Ferner wirken Windelbands Erörterungen über das Heilige und Diltheys stark abstrakte Religionsanalyse hier ebenfalls mit herein. Zu nennen ist aus der jüngsten Zeit der Philosoph Heinrich Mayer in seiner „Psychologie des emotionalen Denkens" 1908, der in einem sehr beachtenswerten Kapitel einen längeren Beitrag zur Gestaltung der Religionspsychologie geliefert hat. Wenn er dabei besonders der Frage nach dem Ursprung und nach dem Wahrheitswert der religiösen Vorstellungswelt in der formalen Tendenz ganz ähnlich wie Wobbermin nachgeht, so zeigt schon dies, daß es sich auch ihm mehr um religionsphilosophische Theorien als um eine empirisch arbeitende Religionspsychologie des gegebenen psychisch-religiösen Stoffes handelt. Nicht anders steht es weiter mit Ebbinghaus-Dürr (Psychologie Bd. II § 95, 1913). Dürr zieht allerdings auch die amerikanische Religionspsychologie und psychanalytische Untersuchungen mit heran. Aber selber will auch er keine induktive Arbeit leisten, weil sie wenig fruchtbar sei. Sondern er bleibt bei einer an sich gut ausgeglichenen Zusammenarbeit der bekannten utilitaristischen, evolutionistischen und animistischen Theorien stehen. — Auch eine interessante philo-

sophische Parallele zu Wobbermin-Tröltschs Position findet sich. Die „Einführung in die Religionspsychologie" von Ernst Pariser 1914 lehnt im Anschluß zumal an Simmel die bloße empirisch-psychologische Behandlung der religiösen Phänomene völlig ab. An ihrer Stelle will er eine Neubegründung der Religionspsychologie aus transzendentalen Prinzipien versuchen, eine typisierende Psychologie. Diese wird drei Momente innerhalb des Begriffes der religiösen Persönlichkeit herausstellen: die religiöse Seele — die transsubjektiven Energien —, die geläuterte Seele; parallel den drei Stadien des religiösen Prozesses: die Entdeckung der religiösen Seele des Menschen, — die Entfaltung der religiösen Energien, — das Sichhinwenden zur göttlichen und geläuterten Seele. Ebenso lehnt auch Otto v. d. Pfordten bei der Behandlung der Religionspsychologie im zweiten der drei Teile seiner Religionsphilosophie (Sammlung Göschen 1916) die empirische Methode scharf ab. — Neuerdings ist es auch auf diesem Felde zu einem gewissen Ausgleich und Ertrag gekommen. Die Einleitung in die Religionsphilosophie von Gese 1918 bringt eine recht klare, aber manchmal allzu einfache Darstellung wie der übrigen, so auch der psychologischen Methode in der Religionsphilosophie. Vor allem aber erschien als erstes verhältnismäßig größeres religionspsychologisches Werk von dieser Seite her Konstantin Oesterreichs „Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte" 1917. Es bezeichnet schon einen gewissen Uebergang zur Religionspsychologie als selbständiger Disziplin und soll darum erst später eingehender besprochen werden.

Schließlich hat sich auch kultur- und literaturgeschichtliche Forschung religionspsychologischen Problemen zugewandt. Man vergleiche z. B. die Forschungen des Freih. v. Waldberg und in seiner Schule etwa die Schrift von Max Wieser über „Deutsche und romanische Religiosität", 1919; ferner die psychologischen Untersuchungen zu Religion,

Kunst und Philosophie „Persönlichkeit und Weltanschauung" von Müller-Freienfels 1918, bei denen besonders auch die methodische Untersuchung über den Begriff des Typus wertvoll zu sein scheint.

5. Neben dieser allgemeinen psychologischen Ueberflutung und Verfärbung erscheinen nun gleichzeitig auch immer deutlicher die Anzeichen einer wirklichen, eigenen religionspsychologischen Sonderdisziplin, bis dieselbe dann in den letzten Jahren in ersten großen, beherrschenden, religionspsychologisch orientierten Werken wirklich voll und ganz auf den Plan trat. Ihr wenden wir jetzt die Aufmerksamkeit zu.

Vor allem schien die 1907 ins Leben gerufene Zeitschrift für Religionspsychologie der Kristallisationspunkt des neuen wissenschaftlichen Zweiges werden zu sollen. Aber über der neuen Gründung schwebte ein Unstern. Der theologische Mitherausgeber G. Vorbrodt, in der Vertretung seiner religionspsychologischen Methode extrem und verworren, in seiner Theologie biblisch und konservativ, konnte sich weder mit den auch sachlich radikalen Tendenzen der medizinischen Mitleitung zusammenfinden, noch sie durch wirkliches Schwergewicht und Klarheit seiner eigenen Anschauung eindämmen. Er schied schon im selben Jahr 1907 wieder aus der Leitung aus. In die Lücke trat, wohl von vornherein im Einfluß zurückgedrängt, der mehr nur im alten Sinne religions- und sprachphilosophisch interessierte G. Runze. Die schwache theologische Mitleitung des Blattes vermochte keine bedeutenderen Namen unter den Theologen für ihr Unternehmen und ihre Sache zu werben. Wobbermin, mit seiner Kombinationsstellung die Aufmerksamkeit auf sich lenkend, schrieb ostentativ vielmehr in der „Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung". Die von der medizinischen Seite angenommenen Aufsätze, zu einem Teil auch aus der noch in ihrer ersten übersteigerten Periode stehenden Freudschen psychanalytischen Schule, gaben sich

immer wieder starke Blößen. Das Ansehen der Zeitschrift sank immer mehr. 1910 etwa war der Tiefpunkt. Die Leitung der Zeitschrift suchte sich dann 1911 neu zu rangieren durch Aufnahme auch der Wundtschen völkerpsychologischen Tendenz: der Wundtschüler O. Klemm trat in die Leitung ein. Viel neues Blut und Leben brachte indessen auch dieser Versuch nicht. Die ganze Entwicklung gereichte der jungen Sonderwissenschaft zu allerschwerstem Schaden, sie schien als solche nur ein Tummelplatz geistreicher Einfälle und extremer Entgleisungen sein zu können, nicht aber ein Feld ernster wissenschaftlicher Arbeit. — Da trat seit 1911 allmählich eine ganz neue Linie in nüchterner Fortsetzung der Vorbrodtschen Tendenzen in die Entwicklung ein, welche mit innerem Gewicht allmählich wieder aufwärts führte. Da war ein immer wachsender Kreis religionspsychologischer Interessenten, zumal in Süddeutschland und zumal aus dem dortigen evangelischen Pfarrerstande. Zum erstenmal trat er 1911 auf der ersten religionspsychologischen Nürnberger Tagung in Erscheinung. Vorbrodt war wieder da, doch der neue Führer wurde besonders Stählin. Dieser Kreis nahm zunächst noch eine Verbindung mit der Zeitschrift für Religionspsychologie auf; er wählte sie als Publikationsorgan für seine „religionspsychologische Arbeitsgemeinschaft“. Und in dieser leistete er wirkliche und wertvolle Arbeit, besonders zur näheren Feststellung der religionspsychologischen Methoden: Volkskundliche Untersuchungen, der Wert der Fragebogenmethode und die Bedingungen derselben, Organisation einer Durchforschung von Biographien mit Hilfe eines ganzen Stabes von Mitarbeitern, auch Erstversuche von religionspsychologischer Analyse der großen Männer der biblischen Welt, beschäftigten ihn besonders. Als der Kreis genug erstarkt war, löste er 1913 mit der infolgedessen eingehenden Zeitschrift für Religionspsychologie die Verbindung auf. Stählin hatte sich bereits wertvollste Mitarbeit bedeutendster in- und ausländischer theologischer und philo-

sophischer Forscher gesichert und gab 1914 den ersten sehr reichhaltigen und vielfach glänzend beurteilten Band eines neuen „Archivs für Religionspsychologie" zusammen mit dem Privatdozenten für Philosophie Koffka heraus. Der erste Aufsatz: Rittelmeyer, „Die Liebe bei Plato und Paulus", verdient besondere Erwähnung. Dies Archiv war das, was gleich 1907 hätte da sein sollen. Methodisch außerordentlich geklärt, mit großem Mitarbeiterstab, zukunftsreich, versprach es viel. Da kam 1914 der Krieg. Und als eine jüngste Neugründung ging das Archiv zuerst wieder ein. — Die auch im Kriege weitergeführte Zeitschrift „Religion und Geisteskultur", die bereits seit 1912 ebenfalls den Untertitel „Zeitschrift für Religionsphilosophie und Religionspsychologie" angenommen hatte, konnte dafür doch keinen Ersatz bieten.

Neben dieser erst nach langen Irrungen und Wirrungen aufwärts führenden Geschichte des Sammlungszentrums der neuen Disziplin stehen einige wenige Einzelveröffentlichungen in diesen Jahren. Ich nenne: Wilhelm Schmidt: „Die verschiedenen Typen der religiösen Erfahrung", Gütersloh, 1908; ein besonders über die deutsche Vorgeschichte der Religionspsychologie gut einführender, aber vielleicht doch zu stark von der Unzulänglichkeit des psychologischen Empirismus überzeugter und deren Eigenwert nicht ganz abschätzender Aufsatz von Scheel, „Die moderne Religionspsychologie", 1908 (Ztschr. f. Theol. u. Kirche); ein Aufsatz des Glogauverehrers La Roche, „Theologische Psychologie und ihr Einfluß auf Seelsorge und Theologie", 1909 (Neue kirchl. Ztschr.); ein kleiner Vortrag: Das „Programm der Religionspsychologie" von R. Wielandt, 1910; ferner von Hermann Faber: „Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik", 1913, historisch in manchem nicht ganz treffend, auch in der Darstellung nicht immer ganz klar, aber meist sehr sorgfältig und vielfach, besonders auch in methodischen Fragen, sehr wertvoll und fördernd; endlich wieder ein Buch Vorbrodts, „Zur theologischen Religions-

psychologie", 1913. Vor allem waren auch die von Vorbrodt angeregten und bevorworteten Uebersetzungen zweier ausländischer Religionspsychologien: von Starbuck 1909, und der „Beiträge" von Flournoy 1911, sehr verdienstvoll um die junge Wissenschaft. — Auch einige katholische Stimmen beschäftigten sich stark mit der neuen Religionspsychologie, mit zum Teil sehr gutem und vernünftigem prinzipiellen Standpunkt (Referat im Archiv 1914). Besonders zu nennen sind die stark ethnographisch-missionarisch orientierten Arbeiten von P. Wilhelm Schmidt S. V. D., „Der Ursprung der Gottesidee", 1912, und seine Aufsätze in der von ihm gegründeten Zeitschrift „Anthropos". — Was an deutschen religionspsychologischen Büchern erschien, ist im Grunde bis zum Krieg überraschend wenig, wenn man die bunte Welle der allgemeinen Anregungen auf alle theologischen Disziplinen daneben hält.

Gleichzeitig lief im Auslande die Entwicklung weiter. Auch in Italien setzte jetzt, besonders durch Gemelli, die Entwicklung ein (man vergleiche auch den Almanach des Coenobium 1912). Frankreich ging auf dem besonders durch Flournoy begonnenen Wege weiter. Ich hebe hervor die Schriften „La cure d'âme moderne" von Durant-Pallot, 1910, und ferner „La prière, essai de psychologie religieuse" von J. Second. Vor allem interessiert natürlich die Entwicklung in Amerika. Sie ist merkwürdig. James starb 1910. Von seiner Richtung einer induktiven Betrachtung der ausgezeichneten Fälle bei sehr stark positiver Wertung ihres Wirklichkeitsgehaltes ohne Versuch einer anderweitigen Ableitung hört man seitdem nichts mehr. Vielmehr beschäftigen gerade diese Probleme der Entstehung, des Ursprungs und der Ableitung der religiösen Phänomene die amerikanische Religionspsychologie immer lebhafter. Die naturwissenschaftliche Färbung, eine ethnologische Betrachtungsweise, ein biologischer Zug schlagen immer mehr vor. Deutsche religionspsychologische Probleme und Fragestellungen, selbst

die Wundtsche Völkerpsychologie, wirken dabei wohl kaum mit. Leuba hielt schon 1909 auf dem 6. Internationalen Kongreß für Psychologie in Genf einen Vortrag mit dem bezeichnenden Titel: „Die Religion als biologische Funktion". 1912 erschien dann seine besonders charakteristische, zusammenfassende „Psychologische Studie über die Religion, ihren Ursprung, Funktion und Zukunft". Sehr vielsagend ist auch, daß das „amerikanische Journal für Religionspsychologie und Erziehung" 1912 nur noch die vier ersten Worte seines Titels stehen ließ. Es ließ also die praktisch-religiöse Abzweckung der Untersuchungen ganz fallen. Es nahm zugleich einen Anthropologen (Chamberlain) als Vertreter der anthropologischen und soziologischen Gesichtspunkte mit in die Leitung auf. — So weit war man etwa 1914. Während des Krieges ist dann der Zeiger der Entwicklung in dieser Richtung stehen geblieben. Wenigstens besagt das ein kurzer Privatbericht von Leuba, den ich durch die Güte von Herrn Prof. v. Dobschütz vermittelt erhielt. Der biologische, anthropologische und soziologische Gesichtspunkt herrschen, während das eigentlich religiöse Interesse noch weiter zurückzutreten scheint. So erklärt es sich wohl auch, daß die Spezialzeitschrift, das amerikanische Journal für Religionspsychologie, 1916 ganz eingestellt werden mußte, nicht wegen des Krieges, sondern infolge Mangels an Lesern und Förderern. Von deutschen Einflüssen findet sich naturgemäß nichts. Auch eine Erneuerung der Position von James ist weiterhin unterblieben. Das Interesse an der Ethnologie der primitiven Völker ist das Hauptinteresse, und das Arbeitsprinzip und der Leitgedanke ist dabei der Entwicklungsgedanke, welcher „die gesamte wissenschaftliche Arbeitsmethode Amerikas zumal auch in der Psychologie zur Zeit zu beherrschen scheint". — Zwei Haupterscheinungen auf amerikanischem Boden sind besonders aufzuführen: 1. James H. Leuba: „Der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit, eine psychologische, anthropologische und statistische Studie",

1916 (vergriffen) und 2. Georg A. Coe: „Die Psychologie der Religion", ebenfalls 1916, eine allgemeine Abhandlung zum Gebrauch für Vorlesungen. Die beste Informationsquelle sind oder sollten sein die jährlich erscheinenden Nummern über „Soziale und Religions-Psychologie" des „Psychologischen Bulletins". — Wir schildern den neueren Standpunkt, wie ihn etwa Leuba hat, noch etwas genauer. Er ist radikal. Die Wissenschaft hat ihren vorwissenschaftlichen Gegner, die Religion, bereits in der Kosmologie, der Theologie und der Historie besiegt und herausgedrängt. Jetzt ist derselbe Kampf auch auf dem letzten Zufluchtsgebiet der Religion, in der Psychologie, ausgebrochen. Aus der Alchemie der veralteten Theologie muß jetzt die wissenschaftliche Chemie der exakten empirischen Psychologie werden. Die wissenschaftliche Erklärung jener Tatsachen, welche als sogenannte „innere Erfahrung" jetzt noch die letzte Stütze für den Transzendenzanspruch der Religion bilden, wird dann mit der psychologischen erfahrungsimmanenten Erklärung auch dieser Tatsachen nach allgemeinen Gesetzen im natürlichen Kausalzusammenhang dem Glauben an die „Götter" der Religion den letzten endgültigen Schlag erteilen. Die psychologischen Tatbestände der „inneren Erfahrung" bleiben dabei bestehen; aber sie werden erklärt; und damit fällt der Glaube an ihren Ursprung durch Götter. Dieser Standpunkt, der nur die eine große Voraussetzung hat, daß wirklich alle und besonders alle religiösen Bewußtseinsvorgänge rein und lediglich bewußtseinsimmanente Vorgänge wären, auch gar keine andere Deutung vertrügen, und der natürlich mit dieser Voraussetzung steht und fällt, ist in der radikalen Durchführung seiner Diesseitigkeit und in seinem Glauben an die immanente Evolution wohl unüberbietbar. Er ist aber zugleich bezeichnend dafür, in welche Extreme die ursprünglich so rein praktisch abgezielte amerikanische Psychologie gerade infolge ihres Ausgangspunktes geraten konnte, sobald sie die doch einmal unvermeidlichen wissenschaftlichen Wahrheits-

fragen zu beantworten nicht mehr vermeiden konnte. (Vgl. übrigens vom Neukantisch-Ritschl-Wobberminschen Standpunkte aus die Darstellung von Lic. Maria Heinsius, „Der Streit über theozentrische und anthropozentrische Theologie", 1918, Teil 2.)

Die interessanteste Weiterentwicklung bringt aber nun noch Deutschland mitten im Kriege. Zwar die große Menge der nicht besonders hochwertigen Einzelerscheinungen, die ohne den Krieg wohl jetzt zu erwarten gewesen wären (das Archiv für Religionspsychologie hatte 1914 schon reichen Stoff für weiterhin), werden wir nicht vermissen. Aber das Wenige, was sich dennoch durchsetzte, war nur um so neuartiger, eigenartiger und wertvoller. Wie sich gegen Ausgang des Krieges schon vollausgereifte Früchte der Entwicklung auf dem Felde der religionspsychologischen Verfärbung der Dogmatik und der praktischen Theologie zeigten, ebenso auch auf dem Felde der eigentlichen Religionspsychologie selber.

Dasjenige größere Buch, das schon nach seinem Titel seinen Platz ganz deutlich einnimmt, kommt dabei von der Philosophie her. Es ist die schon genannte „Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte" von Konstantin Oesterreich, 1917. Das Buch hält nicht ganz, was es verspricht. Der erste Teil bringt sowohl über Aufgabe und Entstehung wie über die Methode der Religionspsychologie eine oft zu kurze, besonders bei der Besprechung der Methode auch viel zu einfache, in den historischen Angaben hier und da schiefe Darstellung, um dann auf fünf Seiten auch gleich noch über Begriff und Wesen der Religion eine freilich sehr vorsichtig orientierende Definition aufzustellen. Die Literaturangaben sind, wenn auch nicht ganz vollständig, so doch sehr umsichtig und weitblickend ausgewählt, in bezug auf das ethnographische Material für die primitiven Völker sogar vorzüglich. Nach dieser recht schnellen Einführung im engeren

Sinn kommt in den zwei weiteren Hauptteilen eine Darstellung der „Formen der Offenbarung“ und „der Entwicklungsstufen der Religiosität“. Die erstere legt freilich neben der deskriptiv-induktiven Aufnahme religiöser Tatsächlichkeiten auch starkes Gewicht auf die Schematisierung der möglichen Formen und Typen. Die zweite: „Die Religiosität der Primitiven“ (vorzüglich gearbeitete Uebersicht) und „das Aufsteigen zu höherer Religiosität“ hält sich in der Aufnahme Wundtscher Probleme recht vorsichtig und bleibt unter Hinweis auf die großen Widersprüche der aufgestellten Theorien und unter reicher Benutzung auch missionarischer Literatur weit mehr als Wundt in der reinen Beschreibung der Tatbestände. Es ist alles viel „faktischer“ als bei Wundt. Im ganzen sind diese Teile, der typologisierende Querschnitt und der genetische Längsschnitt durch die religiöse Welt, sehr dankenswert; nur stoßen sich vielleicht beide Teile untereinander; denn sie sind in gar kein Verhältnis gesetzt. Und es steigt die Frage auf, ob nicht der zweite Teil mit seinem Stufenschema: primitive und höhere Stufe, unter zum mindesten vorläufiger voller Preisgabe des Dogmas der Entwicklung einfach hätte in den ersten Teil mit eingearbeitet werden sollen. Im ganzen zeigt die Einführung doch noch manche Seiten eines ersten Versuchs. Die Zeit ist auch wohl nicht für eine umfassende Grundlegung einer wirklichen Religionspsychologie gekommen, solange noch so vieles an Methode, Material und Resultaten so sehr unsicher ist.

Die wertvollsten Arbeiten sind denn auch andere. Es entstand nämlich in Deutschland unter starker Anteilnahme auch der nordischen Länder ein merkwürdiger neuer Typus von Arbeiten auf dem Felde der bisherigen allgemeinen Religionsgeschichte, besonders von der theologischen Seite aus. Man kann diese Arbeiten eigentlich nicht mehr als rein religionsgeschichtlich bezeichnen; ihre Abzielung ist deutlich eine andere als eine rein historische. Aber auch religionsphilosophisch sind sie, wenigstens zu einem Teil, und wenig-

stens im üblichen Sinne, nicht. Sie wollen vielmehr nur die Tatsachen selber reden lassen, aber nicht in ihrer historischen Vereinzelung, sondern nach ihrer tieferen Seele. Und man kann es kaum anders bezeichnen, als daß sie auf Grund einer möglichst weitgehenden Ueberschau des gesamten religionsgeschichtlichen Stoffes eine recht eigentlich religionspsychologische Bearbeitung dieses Materials, eine, soweit irgend möglich, empirische Erfassung seiner tieferen Wirklichkeiten versuchen. — Als einen Vorboten dieser Gattung mag man vielleicht schon die „Studie zur Religionspsychologie der primitiven Völker" von Heinzelmann von 1913 ansehen, die freilich nachher in ihrer Materialverwertung die Empirie ganz zugunsten eines Versuches erkenntnistheoretischer Besinnung verläßt. Auch Oesterreich hat viele Züge, die hierher weisen. — Aber ganz etwas anderes, Arbeiten aus einem ganz neuen, eigenen Guß sind dann die beiden großen Veröffentlichungen, welche, jede in ihrer besonderen Eigenart, hier nun als vorläufiger erster Abschluß dieser ganzen Entwicklung noch zu nennen sind. Es sind jene beiden Bücher, welche vielleicht auf dem theologischen und religionsphilosophischen Büchermarkt der letzten Jahre das größte Aufsehen erregten, 1917 von Otto, „Das Heilige", und 1918 von Heiler, „Das Gebet". Otto ist der bekannte religionsphilosophische Vertreter des Neofriesianismus und Indologe. Heiler war 1918 ein junger katholischer Privatdozent der allgemeinen Religionsgeschichte in München, ein Schüler des Philosophen Fischer und Söderbloms, und ist jetzt als evangelischer Professor für Religionsgeschichte nach Marburg berufen. Jedes der beiden Bücher bildet einen eigenen Typus einer außerordentlichen Verbindung und Durchdringung von religionsgeschichtlicher und religionspsychologischer Arbeitsweise. Wir charakterisieren beide des näheren.

Von Ottos Buch fällt aber genauer nur mehr die erste Hälfte seiner Ausführungen hierher. Er sucht da das fromme Erlebnis, und zwar speziell nach seiner irrationalen Seite,

in seiner aller bunten geschichtlichen Mannigfaltigkeit zugrunde liegenden Einheit zu erfassen und sieht es dabei auf genaueste und eindringlichste Einzelanalyse des „Heiligen“, dieses irrationalen Zentralzuges des Gotteserlebnisses, ab. Allen seinen feinsten innersten Zügen und Verzweigungen geht er nach, befähigt durch eine reichste Kenntnis des religiösen Lebens in der Religionsgeschichte. Dabei schafft er eine ganze Fülle neuer Termini. Mit ihnen umschreibt er das „Numinose“, das dem Irrationalen, „Heiligen“ zu Grunde liegt. Er findet sie besonders, indem er auf die Wirkungen achtet, die das Heilige, dies eigentliche Innerste aller Religion, ausübt in seiner Bezogenheit, in seinen Reflexwirkungen auf die lebendige Seele. Da wird es in der Seele zunächst zum „Kreaturgefühl“. Und dies löst sich dann auf — ohne daß dies zum scharfen Leitgedanken erhoben würde — in eine Gefühlskontrastharmonie, indem das Heilige zugleich als eine unendlich abstoßende und verbannende und eine unendlich bannende und anziehende Gewalt empfunden wird. Dort steht etwa die Schilderung des Göttlichen als des mysterium tremendum, des Schauervollen, des Uebermächtigen und Energischen, der Majestät und des „ganz Anderen“, hier das fascinosum, das Bestrickende, Hinreißende, seltsam Entzückende, Ueberschwängliche und Beseligende des höchsten Gutes. Dies alles wird dann mit einer vorzüglichen Auswahl aus der Fülle der zu Gebote stehenden Belege illustriert. Leider ist zu sagen, daß die Erfassung des beseligenden Zuges in der Kontrastharmonie augenscheinlich allzu einseitig an den niederen Stufen der Religiosität, zumal an der von Otto wegen ihrer angeblichen bloßen und nackten Frömmigkeit bevorzugten ausgesprochenen Mystik gewonnen wird. Sie ist ganz offenkundig zu wenig an den höheren Religionen und zumal an der christlichen Religionsstufe mitorientiert (vgl. S. 39, 120—24, auch S. 89 und 111 Anm. usw.). — Noch viel stärker tritt der Mangel einer wirklich zureichenden Erfassung der höheren und christlichen Formen der Frömmig-

keit in der zweiten Hälfte des Buches hervor, der, ziemlich stark konstruierend, eine Art von religionsphilosophischer Entwicklungsgeschichte oder besser Entfaltungsstufenfolge des religiösen Momentes (oder Aprioris) in der Entwicklung der geschichtlichen Religionen auf dem Boden der Fries-de Wetteschen Religionstheorie aufzuweisen sucht. Besonders störend wirkt, daß auch die Rationalisierung der Religion, die immer eine Entleerung der Religion bedeutet, statt dessen als vorzugsweise entwickelndes Moment des Religiösen dargestellt wird. Dieser zweite Teil mit seiner theoretisierenden Spekulation ist lange nicht von derselben starken Kraft der Wirklichkeitserfassung wie der erste eigentlich religionspsychologische Teil. Dieser erste aber, indem er einfach etwas im weiten Maße Neues schafft, muß wohl als eine Tat ersten Ranges angesprochen werden. (Dies Urteil entfernt sich ziemlich von Tröltschs Besprechung in den Kantstudien 1918, die sich insbesondere auf den zweiten Teil richtet und gegen diesen eine Reihe zumal geschichtsphilosophischer und zum Teil recht wirksamer Einwendungen erhebt.)

Neben das Buch von Otto ist dann 1918 das ebenfalls von einer anderen Seite her den Zentralzug der Religion behandelnde Buch von Heiler über das Gebet getreten. Es hat, wie schon gesagt, einen durchaus anderen Charakter in der auch bei ihm herrschenden Verbindung von religionsgeschichtlicher und religionspsychologischer Forschung. Heiler benutzt nämlich die Religionspsychologie zur Typisierung der religionsgeschichtlichen Mannigfaltigkeit. Die Sammlung und die Synthese oder Zusammenstellung der einzelnen Typen des Gebetes ist der Grundgedanke. So erhebt er denn mit reichster Kenntnis und Schilderung alle die einzelnen und verschiedenen Formen und Typen, die es beim Gebet gibt: das naive Beten, das rituelle Beten, den Hymnus, das hellenistische Gebet, das philosophische Gebet, das Künstlerbeten, das prophetische und das mystische Beten als die beiden Höchsttypen, und endlich das gottesdienstliche Gebet. Man

hat freilich gegen das Buch den Vorwurf erhoben, es sei nur eine große Sammlung und Aufreihung und weiter nichts. Und das ist richtig. Aber eben diese Schwäche ist doch eben zugleich auch die Stärke des Buchs. Und um so eindringlicher und unwiderleglicher wirkt es, wenn dann zuletzt auf wenig Seiten die unabweislichen zusammenfassenden Schlüsse über das eigentliche Wesen des Gebetes aus der gewaltigen, rein deskriptiven und phänomenologischen Darstellung gezogen werden. Alle blassen Theorien müssen weichen, und sieghaft steht die empirische Wirklichkeit in ihrem ganzen Reichtum vor uns, der gegenüber es dann nur ein Ja oder Nein gibt. Das Gebet tritt immer auf als eine geheimnisvolle Verbindung des Menschen mit dem Ewigen, als ein Wunder aller Wunder. Das ist die eine laute Stimme des überwältigendsten Durchblicks durch eine fast unausschöpfliche Fülle aller der psychologischen Formen und Typen des Gebetes.

Mit Otto und Heiler können wir den geschichtlichen Ueberblick abschließen. Erwähnt sei noch, daß in ähnlicher Richtung auch Höffding, Söderblom, Girgensohn, Stählin dauerndes Interesse bekunden. Aber in jenen beiden hat offenbar die junge Wissenschaft gleichsam ihre ersten beiden großen, wenn vielleicht auch noch nicht voll ausgereiften Paradigmen erreicht. Hier ist es ein erster großer Ansatz zu einer vergleichenden Typenlehre, dort zu einer psychologischen Analyse der Religion mit ganz neuen Mitteln und Wegen. Die methodologische Untersuchung wird zeigen, wie in ihnen als erstes Vollresultat der geschichtlichen Entwicklung der jungen Disziplin sich herausgestellt haben eben die Paradigmen für die beiden großen möglichen Arbeitsformen, die es in der Religionspsychologie gibt.

B. Methodologie.

Erst die letzterwähnten Entwicklungen geben uns den Mut, an eine genauere weitere Untersuchung über die

Religionspsychologie und ihre Methode als neue Sondermethode in Theologie und Wissenschaft heranzutreten. Immerhin werden wir es auch jetzt noch mit besonderer Vorsicht tun. Das Resultat der ersten Entwicklungen nach 1907, wo nur eine starke Allgemeinwirkung der Religionspsychologie auf alle Disziplinen fruchtbar zu sein schien, während die Religionspsychologie als Sonderdisziplin fast ganz versagte, redet allzu deutlich davon, daß wir auf jeden Fall einer offenbaren Schwäche und ganz besonderen Schwierigkeiten der neuen Wissenschaft gegenüberstehen werden. Den Grund derselben kritisch zu erkennen, wird schon eine erste Hauptaufgabe sein. — Und überblicken wir dann weiter die wirklich positiven Arbeiten, die, ganz abgesehen von den Kombinationstypen, die Religionspsychologie selbst geliefert hat und die etwa durch die Namen Starbuck-James-Wundt-Leuba-Oesterreich-Otto-Heiler bezeichnet werden, so ist auch hier der erste Eindruck nur der einer überwältigenden Verschiedenheit der in diesen Werken näher befolgten Arbeitsweisen. Der zweite methodologische Teil unserer Einführung wird alle die da in Betracht kommenden Einzelmethoden mit heranziehen müssen und, soweit sie berechtigt sind, mit einarbeiten müssen in das, was uns als die eigentliche umfassende religionspsychologische Methode und Wissenschaft nun noch deutlicher werden möchte. Auch er wird also eine nicht leichte Aufgabe zu erfüllen haben.

1. Suchen wir zunächst den gemeinsamen neuen Zug in allen vorgeführten halb- oder ganz religionspsychologischen Arbeiten auf, so fehlt e i n Zug nirgends. Das ist die empirische Tendenz, die Abzielung auf die eigentliche Induktion, auf die empirische Erfassung der eigentlichen faktisch vorliegenden religiös-seelischen Wirklichkeiten und Tatbestände. D i e G r u n d t e n d e n z d e r r e l i g i o n s p s y c h o l o g i s c h e n M e t h o d e s c h e i n t ü b e r a l l d i e i n d u k t i v e E m p i r i e z u s e i n!

Die Herausstellung gerade dieser empirischen Tendenz

als der Grundtendenz mag zunächst manchem schon bedenklich erscheinen. Aber je weiter und größer man den Ueberblick nimmt über alles, was ungefähr mit dieser neuen werdenden Disziplin an Veröffentlichungen zusammenhängt oder sich berührt, desto mehr muß man es sehen, daß überall jedesmal das eigentlich „Neue“, was herzugebracht wird, und zwar, je „religionspsychologischer“ die Haltung ist, desto mehr, der scharf hervortretende starke empirische Zug ist. Man hat sich natürlich mit den in der Religionspsychologie bearbeiteten Problemen schon früher, besonders in den Religionsphilosophien, tief und eingehend beschäftigt. Sie sind an sich nicht neu. Aber das Neue ist jedesmal jetzt die weit größere Berührung mit der Wirklichkeit, der Aufweis des lebendigen religiösen Lebens selber in seinen Tatbeständen, deren einfache Beschreibung und Aufnahme weite Partien der Schriften füllt, während früher die Fragen sehr schnell mit einer klugen Theorie erledigt waren. Es ist der viel tiefere empirische Zug, es ist der „Hunger nach den Tatsachen“ an sich, der Hunger nach den seelischen Tatbeständen auf dem Felde des religiösen Lebens, der auf eine neue Weise lebendig ist. — Wo dieser Zug zurücktritt, da haben wir auch bei solchen Schriften, die unter der religionspsychologischen Flagge segeln, den Eindruck, als wenn sie eigentlich wenig Neues bringen. Wo dieser ganz pointiert hervortritt, wie vielleicht bei Starbuck, da kann sich das Auge zuerst überhaupt nur schwer an diese neue Art der Betrachtung gewöhnen. Da stellt man auch wohl gern mit besonderer Freude fest, wenn etwa die neue, angeblich rein empirische Betrachtungsweise doch deutlich noch wieder unter den Bann irgendeiner spekulativen Konstruktion, etwa des Entwicklungsdogmas (Wundt und das heutige Amerika), geraten ist. Aber je mehr man sich dann mit diesen Dingen beschäftigt und je mehr man sich in verhältnismäßig sehr vorurteilslose Arbeiten, wie besonders Heiler, versenkt, desto mehr lernt man die neue Weise doch schätzen und lieben.

Und man wird sich der Zustimmung nicht entziehen zu diesem neuen und wertvollen Geist, der nur gerade diese Berührung mit der empirischen Wirklichkeit und nichts weiter will, und der neben den alten theologischen Methoden wohl unverlierbar seinen Platz weiter behaupten wird.

Doch achten wir auch auf die entgegengebrachten Bedenken! Ist denn diese neue rein empirische Methode wirklich ohne Voreingenommenheit und ohne jedes Vorurteil, „rein empirisch“ durchführbar? Werden und müssen nicht verborgene Voraussetzungen doch da sein? In gewisser Weise wohl. Und es wird auch auf diesem Felde wieder so sein, daß sowohl religionsfeindliche wie religionsfreundliche Betrachtungen sich hier ansiedeln können und werden und jede auf ihre Weise Versuche empirischer Erfassung der Religion machen wird. Aber es ist auch das letztere möglich. Und dann ist doch der Wille zur reinen Empirie für alle Seiten möglich und ein Vorteil. Wir behaupten ja nicht die Möglichkeit tatsächlicher voller Voraussetzungslosigkeit, sondern nur die Möglichkeit des Willens dazu und der Annäherung an dieses Ideal! Und dann darf niemand mehr an der positiven Arbeit vorbei. Und dann wird man der ruhigen Ueberzeugung sein können, daß auch diese Weise zuletzt nur dazu dienen wird, tiefer und schärfer die Wahrheit zu sehen, zu erfassen und herauszustellen. — Was demgegenüber die ablehnende fromme Stimmung anführt, hält nicht Stich. Daß Gottes Wirkungen in der Seele nicht in Gemäßheit gewisser psychologischer Regeln und Gesetze verliefen und sich auswirkten, wird im vollen Ernst niemand behaupten können; sonst wäre ja alle religiöse Einwirkung und Erziehung ebenso voraussetzungslos wie zwecklos. Auch sind diese Gesetze in ihrer Unbeirrbarkeit gerade dem Frommen eine gewisseste Erfahrung seines inneren Lebens. Daß ferner religionspsychologische Arbeiten immer mit Entweihung und Entheiligung des religiösen Lebens verbunden sein müßten, ist ebenfalls unhaltbar und von den Tatsachen lange überholt.

Gefahren in dieser Richtung liegen ja vor. Aber Gefahren einer Methode schließen den rechten Gebrauch niemals aus. Und daß diesen rechten Gebrauch sogar ein allertiefstes Lebensinteresse des Glaubens mit aller Macht fordert, ist schon in den einleitenden Ausführungen zum Ausdruck gekommen. Deum et animam scire cupio, ist das unaustilgbar schöne Motto aller Religionspsychologie.

So nehmen wir also zunächst mit ganzer Kraft diese neue rein empirisch-induktive Tendenz in unsere Empfindung auf.

Damit wird aber zunächst sofort noch ein Weiteres klar. Es ist dies, ob nicht dann mit dieser Tendenz notwendig auch eine ganz neue eigene Methode neben den anderen bisher geltenden Arbeitsweisen in der Religionswissenschaft und Theologie, neben der historischen und systematischen Methode und allen ihren mannigfachen Kombinationen, inauguriert ist. Jene behalten natürlich ihren Wert. Hier aber wird etwas anderes gewollt. Nicht die Fragen nach der „Wahrheit" oder nach dem „Wert", oder nach der Vergangenheit, oder nach dem letzten Ursprung, der Quelle der Religion als Einzel- und als Sozialerscheinung beschäftigen uns hier irgendwie, sondern nur die eine vor diesen allen liegende Frage nach der Erfassung ihrer genauen Wirklichkeit in der Erfahrung. Nicht der Aufweis einstiger historischer Einzelfakta, einmal gewesener Einzelausprägungen religiösen Lebens, es mag noch so bedeutsam gewesen sein, noch die erkenntniskritische oder metaphysische Untersuchung und Konstruktion der hier vorliegenden Wirklichkeit in einem gewissen Schema ist das Ziel, sondern die Erfassung der seelischen, hier und dort mannigfaltigen, und zuletzt doch überall im Grundzug irgendwie zusammengehörenden Wirklichkeiten der Religion. Wie aber sollte dies Ziel zu erreichen möglich sein ohne eine eigene und besondere Methode? Eine derartig neue Aufgabe kann nicht mit den alten Methoden, die ganz andere Ziele verfolgen, vergewaltigt werden. Das kann nur, wie ja auch reichlich geschehen, unglückliche

Zwittererscheinungen ergeben. Jedes große wissenschaftliche Objekt fordert seine eigene Weise der Erforschung. Und so ist es das allererste Grundprinzip: der neuen empirischen Religionspsychologie auch eine neue eigene empirische religionspsychologische Methode! — Und ohne Zweifel ist dabei das Ideal ganz einfach die völlige Ausscheidung jeder historischen und systematischen Färbung bei der neuen Arbeitsweise! Ob dieses Ideal zu erreichen ist, ist die Frage. Soweit man ihm nachkommen kann, wird die Verselbständigung rein empirischer psychologischer Forschungsweise mit allen Kräften anzustreben sein. Das Land dieser Forschung ist freilich ein noch wenig durchforschtes Land, und die Wege müssen erst gefunden werden. Darauf vor allem aber kommt es zunächst an, daß es nun auch eigene und nicht zuletzt die alten Wege sind, in denen die neue große empirisch-induktive Tendenz sich auslebt.

Wo aber finden sich solche neuen Wege? Für die empirisch-induktive Forschungstendenz haben sich auf dem Gebiet anderer Wissenschaften schon längst ganz bestimmte Methoden herausgebildet. An ihnen orientieren wir uns über die vorhandenen Möglichkeiten empirischer Erfahrungserforschung. Zunächst zerfällt empirische Erfahrungserforschung wohl immer in zwei große Teile: Stofferhebung aus der Empirie und Bearbeitung des erfaßten empirischen Stoffes. Wir wenden uns zunächst den Fragen der Stofferhebung näher zu. Bei dieser ist die erste und einzige Grundmöglichkeit immer die einfache, genaue, „reine Beobachtung" des Erfahrungsstoffes. Es gibt keine andere Möglichkeit, einen Stoff empirisch zu erfassen, als nur den einen, ihn zu beobachten. Freilich zweigen sich von dieser „reinen" Beobachtung noch zwei andere Möglichkeiten ab. Einmal brauche ich den Erfahrungsstoff nicht nur in seinem natürlichen Vorkommen zur Beobachtung aufzusuchen, sondern ich kann ihn auch willkürlich für meine Beobachtung

zurechtlegen, hervorrufen, immer wieder vorführen. Das ist das Experiment. Das Experiment ist die willkürliche Erzeugung eines Vorgangs oder eines Tatbestandes unter ganz bestimmten, feststehenden und für den Vorgang maßgebenden Voraussetzungen mit dem Charakter möglichster immerwährender Wiederholbarkeit zu den gleichen Voraussetzungen. Es ist die nach festen Regeln willkürlich wiederholbare Regelempirie, lediglich zum Zweck wissenschaftlicher Forschung und Durchleuchtung des Tatbestandes. Der ungeheure Vorteil dessen ist klar: Das experimentell nach den gleichen Voraussetzungen immer wieder vorgeführte Forschungsobjekt gestattet natürlich durch die immer wieder neue Induktion Einblicke in seinen Regelablauf, wie sie der Menschengeist sonst aus dem rein zufälligen Vorkommen des Objekts nie abziehen und gewinnen könnte. Der Uebergang zur experimentellen, „exakten" Forschung an Stelle der „reinen Beobachtung" ist daher immer das Ziel aller empirischen Wissenschaften. — Es kann nun aber auch der andere Fall eintreten, daß ein Forschungsobjekt sich der eigentlichen „reinen" Beobachtung überhaupt mehr oder weniger entzieht. Eine direkte Beobachtung ist bei ihm überhaupt nicht möglich. Das trifft oft genug zu, wenn die menschlichen Mittel der Erforschung nicht ausreichen zu einer direkten Beobachtung: in der untermikroskopischen Welt, in der Erdforschung, in der Astronomie; in der historischen Forschung ist direkte Beobachtung überhaupt gegenüber dem Vergangenen unmöglich. Da muß dann eine „indirekte Beobachtung" des Objektes an die Stelle treten. Wir beobachten es in seinen Wirkungen, in festgelegten Beobachtungen glücklicher Miterlebender, in seinen Folgen, von denen wir vorsichtige und zu sichernde Schlüsse auf die Ursache ziehen, in seinen Voraussetzungen, die zu seinem unserm direkten Blick sich entziehenden Eintritt führen. Es ist klar, daß diese indirekte Beobachtung um so vieles unsicherer ist gegenüber der reinen Beobachtung, als diese wieder vom

Experiment an Exaktheit übertroffen wird. — Es ist aber oft genug so, daß die drei Formen ineinander übergehen. Besonders wird auch die indirekte Beobachtung sich oft genug des Experimentes bedienen können, nicht um ihr eigentliches Objekt, aber doch um dessen Voraussetzungen und Wirkungen genauer zu erfassen. Man könnte da vielleicht genauer von „indirekten Experimenten" reden. Aber die Grenzen werden da je nach dem Charakter der Einzeldisziplin leicht schwebende sein. Indessen eine der drei Forschungsweisen: Experiment, oder „reine", oder gar nur „indirekte" Beobachtungsmöglichkeit, wird doch immer im besondern für den Charakter der einzelnen Forschungsdisziplin bezeichnend sein. Ihre Wertfolge ist die eben vorgeführte. Und so werden wir auch weiter für die Frage der Stofferhebung in der Religionspsychologie zu fragen haben, wie denn in ihr Experiment, reine Beobachtung und indirekte Beobachtung im einzelnen zu stehen kommen.

2. Empirisch-induktive Forschung hat sich im höchsten Maße bisher auf dem Gebiet der Naturwissenschaften herausgebildet. Ist doch den Amerikanern überhaupt naturwissenschaftliche und empirische Methode leicht identisch; unter dem Titel „Wissenschaften" verstehen sie eigentlich nur die Naturwissenschaften. Welchen gewaltigen Siegeszug aber das Experiment auf diesem ihm so weithin zugänglichen naturwissenschaftlichen Gebiet gehalten hat, ist ja allgemein bekannt. Es beherrscht einfach auf weite Strecken überall den Charakter der naturwissenschaftlichen Forschung. Ja, in vielen Arbeitszweigen wird diese experimentelle Willkürempirie so ausschließlich gehandhabt, daß man in ihnen empirische und experimentelle Methode einfach identisch zu setzen pflegt. Das muß aber doch als falsch zurückgewiesen werden. Es gibt selbstverständlich auch noch andere Feststellungsmöglichkeiten der empirischen Tatbestände und Zusammenhänge als nur das Willkürexperiment. Auch in den Naturwissenschaften werden sie angewandt, wo etwa das

Experiment nicht möglich ist. Und wo sonst in andern Wissenschaften ebenfalls Experimente sich verbieten, da ist es darum noch lange nicht um deren empirischen Charakter geschehen. Empirische Forschung muß nicht notwendig immer einen naturwissenschaftlich-experimentellen Charakter tragen. Nur freilich ist das Experiment immer die allerbeste und erste Arbeitsmethode. Und nach seiner Möglichkeit ist darum immer zu allererst mit Ernst zu fragen. Wir tun das also auch für die Religionspsychologie, und zwar zunächst, sofern sie überhaupt Psychologie ist.

Wir tun damit nur etwas Gewiesenes, so befremdend der Gedanke manchem sein mag. Moderne psychologische Arbeit kann nirgends existieren, ohne nicht wenigstens das Experiment in Erwägung zu ziehen; das ist der erste Grundsatz jedes Fachpsychologen. Und selbst wenn wir zuletzt auch zu ablehnendem Resultat für die Religionspsychologie kommen sollten, so wird doch die Einsicht in die Gründe desselben uns gegenüber den medizinischen, psychiatrischen und psychanalytischen, also den „naturwissenschaftlich gefärbten“ Versuchen in religiöser Richtung eine ganz andere durchschlagende Position verschaffen, als nur ein bloßes Stimmungsurteil. Außerdem aber möchte die Untersuchung über dies grundlegende Problem uns vielleicht auch für die dann noch bleibenden Möglichkeiten gleichwohl zu leistender empirischer Forschung in der Religionspsychologie die wichtigsten Fingerzeige geben.

Ganz im allgemeinen in den sogenannten Geisteswissenschaften oder Kulturwissenschaften — oder wie man das andere, den Naturwissenschaften gegenüberstehende große Wissenschaftsgebiet des näheren zusammenfassen will — tritt uns, wenn wir Historie und Philosophie mit ihren besonderen Methoden beiseite lassen, als die parallele, ebenfalls mit empirischer Methode zu durchforschende Arbeitsfläche eben die Psychologie in allen ihren weiten Abzweigungen und Stufen entgegen. Sie will recht eigentlich die „empirische

Geisteswissenschaft“ sein. Auch bei ihr haben sich bereits bei anderen Zweigen als der sehr späten und komplizierten Religionspsychologie, sowohl in Nachahmung als auch in Ansätzen selbständiger Umarbeitung der naturwissenschaftlich-induktiv-experimentellen Methode, ziemlich feste Geleise der empirischen Arbeitsweise herausgestellt. Und auch bei ihr begegnet da das Experiment. Das folgende, klassisch formulierte Urteil dürfte darüber zunächst einmal auf allgemeinste Anerkennung stoßen: „Die Psychologie als echte Erfahrungswissenschaft kann auf keine der empirischen Forschungsmethoden verzichten; weder auf das Experiment, wo es sich als möglich und aussichtsreich erweist, noch auf die reinen Beobachtungsmethoden, wenn das Experiment ausgeschlossen ist. Eine nur-experimentelle Psychologie ist ebenso unbegründet einseitig, wie das Vorurteil, das psychologische Experiment sei unphilosophisch“ (Kantstudien XXIII S. 500). Daß man aber in der Tat in der Sphäre der physiologischen Psychologie durch das Experiment bedeutende und aufhellende Resultate erreicht hat, daß man Zusammenhänge erforscht hat, die bisher noch nicht so deutlich gesehen worden sind, dürfte wohl immer allgemeiner auch außerhalb der philosophischen Fachkreise anerkannt sein.

Aber wie ist es nun in den höheren Sphären und Schichten des menschlichen Seelenlebens, bei denen es sich nicht mehr um physisch-psychische Verhältnisse oder einzelne künstlich isolierte Urbestandteile des Seelenlebens handelt? Wie ist es bei den großen zusammengesetzten und außerordentlich komplizierten Funktionen des intellektuellen, des ästhetischen, des sittlichen, des religiösen Lebens, bei den Fragen der Psychologie der Sprache, des Mythus, der Sitte, der Religion? Im allgemeinen stand man bis jetzt auf dem Standpunkt, daß hier das eigentliche Experiment schon deswegen meist um seinen besonderen Wert käme, weil die Vorgänge in diesen Sphären viel zu kompliziert wären, als daß die zum Experiment nötige immer wieder gleiche Einstellung

aller Voraussetzungen hier infolge der großen wechselnden jedesmal anderen Komplikation der Voraussetzungen zu beschaffen wäre, weil also das Experiment gar nicht zu wiederholen und zu kontrollieren wäre. Doch scheint neuerdings dieser Grund nicht mehr so glattweg als entscheidend angesehen zu werden. Er ist ja auch in der Tat nicht prinzipiell; Schwierigkeiten in der Durchführung reizen in der Wissenschaft gemeinhin nur den Versuch, es dennoch noch so lange zu versuchen, bis brauchbare Resultate herauskommen. Es ist auch gar nicht einzusehen, warum nicht z. B. auf dem ästhetischen Gebiet durch geeignete Experimente oder doch wenigstens Hilfsexperimente eine ziemliche Erhellung auch schwieriger, ja vielleicht gerade schwieriger Tatbestände sich sollte erreichen lassen. — Erwähnt muß übrigens noch werden, daß gerade auf dem Gebiet der Psychologie vieles Experiment genannt wird, was im streng naturwissenschaftlichen Sinn gar nicht Experiment ist, z. B. die methodische Befragung von Personen über frühere Erlebnisse zur Feststellung von deren Inhalt, die methodische Bearbeitung und Verwendung von biographischen Zeugnissen großer Künstler und Menschen usw. Dieser anscheinend besonders auch amerikanische Sprachgebrauch kann leicht verwirren. Zum eigentlichen Experiment gehört vor allem die willkürlich erzeugte gegenwärtige Vorführung des zu untersuchenden Tatbestandes oder Vorganges selbst zum Zweck seiner wissenschaftlichen Beobachtung während des Vollzuges. Aber auch in diesem engeren Sinn scheint das Experiment auch in den höheren geistigen Sphären nicht völlig von der Hand zu weisen zu sein.

So wird denn nun für uns alles auf die Frage sich zuletzt zuspitzen, ob es insbesondere und speziell auch für die Religionspsychologie ein psychologisches Experimentieren, ein experimentelles Feststellen von Tatbeständen überhaupt geben könne und dann also auch geben soll und geben muß, oder ob wir hier nicht

etwa doch lediglich auf andere Beobachtungsmethoden angewiesen sein möchten. Das ist ja für die Religionspsychologie gar kein Zweifel, wie überaus fremd, ja verletzend auch nur in jeder leisen Andeutung der Gedanke an solche „Laboratoriumsexperimente“ in der Religion erscheint. — Es gibt ohne Zweifel Gesetze des Seelenlebens, auch des sittlichen und des religiösen Seelenlebens in aller seiner Mannigfaltigkeit. Es gibt immer wiederkehrende typische Formen, Funktionen, typische Abläufe der Frömmigkeit. Es gibt unweigerlich eherne Gesetze auch der Zusammenhänge zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit. Niemand wird das bestreiten. Warum sollen wir dieselben nicht erforschen und nicht immer tiefer ergründen können? — Es gibt ohne Zweifel auch in einem fort sogenannte „natürliche“ Experimente auf diesem Gebiet. Jede neue Erziehungsmethode, jede neue aus einem für Gott brennenden Herzen erstandene Predigtweise, jeder Versuch, einem Menschen auf eine neue Weise, von einer anderen Seite her die göttliche Wahrheit zuzuführen, jede einzelne Tätigkeit eigentlich jedes Missionars und jedes Predigers ist ein natürliches Experiment der Religionspsychologie. Es fehlt nur eins, dies, daß es statt in der praktischen Abzweckung vielmehr zu dem wissenschaftlichen Zweck der Beobachtung der religiösen Vorgänge während ihres Verlaufes unternommen wird. Dann hätten wir unter wissenschaftlicher Festsetzung und Regelung der jeweiligen Voraussetzungen statt eines praktischen und natürlichen auf einmal ein wissenschaftliches Experiment der Religionspsychologie vor uns. — Es ist auch kein Zweifel, daß der Versuch dazu gemacht werden kann. Ich kann beispielsweise eine Reihe von Menschen unter möglichst gleichen Bedingungen zur selben Zeit in einen katholischen Meßgottesdienst schicken, kann sie zur Selbstbeobachtung ihrer Eindrücke unter bestimmten Gesichtspunkten veranlassen und dann die Aussagen über diese Eindrücke sammeln und verwerten. Das wäre ein durchaus regelrechtes religionspsychologisches Ex-

periment. Es ist ganz ohne Zweifel, daß derartige Versuche von, ich will nicht sagen, religionsfeindlicher, aber vor allem von areligiöser Seite her auch gemacht werden möchten. Ja in Grenzfragen sind sie sogar schon von religionsfreundlicher Seite versucht worden (Stählin, Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie, Archiv 1914). — Warum wirkt nun eigentlich der Gedanke an das wissenschaftliche Experiment dennoch so fremd und verletzend, während es doch so viele natürliche Experimente auch in der Religion gibt? Die absolute Gegnerschaft jedes wirklich frommen Empfindens gegen solche Experimente gibt doch zu denken! Sie könnte zurückgehen einfach auf den bekannten Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Religion und Wissenschaft, und einfach eine neue und letzte Form des Verzweiflungskampfes sein, mit dem die Religion ihrer siegenden Feinde sich erwehren will (Leuba). Sie könnte aber auch auf tiefe sachliche Gründe zurückgehen. — Wir versuchen eine Lösung. Wird aus dem natürlichen Experiment der frommen Gemeinschafts-, Erziehungs- und Missionspraxis das wissenschaftliche religionspsychologische Experiment, so verändert sich ohne Zweifel ein Stück fundamental, nämlich die Abzweckung, die Abzielung des ganzen Versuches. Das ist der unaustilgbare Unterschied. Hier ist der Zweck ein rein sachlich religiöser Innenzweck, dort ist er ein sachlicher Fremdzweck. Beim natürlichen Experiment würde etwa ein begeisterter Katholik seine Adepten zum Messebesuch einladen, um sie auf diese Weise zur katholischen Form der christlichen Frömmigkeit herüberzuziehen. Dort würde ein skeptischer Professor (Skepsis ist immer die erste wissenschaftliche Voraussetzung) seine Studenten zur Selbstbeobachtung während der Feier in dieselbe senden. Ist nun im letzteren Fall das Experiment überhaupt noch imstande, einen wirklichen religiösen Charakter innezuhalten? Es ist die Frage, ob nicht gerade bei der Religion diese Veränderung des „Zweckes" des Experiments durch

seine Verwissenschaftlichung den ganzen willkürlich hervorgerufenen Vorgang derartig fundamental verändert, daß das Religiöse aus dem Vorgang überhaupt verschwindet und nur noch ästhetische oder historisierende oder volkskundliche Nebeneindrücke sich vollziehen. Diesen Eindruck hat man doch auch sehr lebhaft von Stählins sehr würdigen experimentellen Untersuchungen über die Sprachpsychologie und Religionspsychologie. Es scheint hier in der Tat eine große methodologische Entscheidung unausweichbar zu sein. Auf mancher Seite wird man es nicht zugeben wollen. Aber schon der rein uninteressierte Beobachter wird doch dem zustimmen, daß Religion in der Tat eine so überaus empfindliche Sache zu sein scheint, daß sie überhaupt keinen fremden, auch nicht wissenschaftlichen Zwecken dienstbar gemacht werden, daß mit ihr nicht experimentiert werden kann. Sie entschwindet unter jeder Hand, welche sie in ihrem eigentlichen Vollzuge lediglich wissenschaftlich beobachten oder gar herausreizen will. Das Religiöse kann immer nur um seiner selbst willen hervorgerufen werden. Es duldet keinen andern Wert neben sich. Der lebendig Fromme wird, so sehr sein Geist die Tiefen der Gottheit zu erforschen sich sehnt, doch jederzeit die Zumutung als ganz unmöglich empfinden, daß er den Gott, der ihm als der ewige, unbedingte, unendliche gegenübersteht und mit seiner Gnade ihn zugleich niederwirft und beseligt, mit diesen seinen Wirkungen unter die Bedingungen eines künstlich herbeigeführten Experimentes zu zwingen wagen sollte. Er kennt die religiöse Wirklichkeit. Und die sagt: Gott duldet kein Experiment. Er gibt sich keinem „Analysanden“ und keiner „Versuchsperson“. Der Areligiöse aber ist wieder überhaupt nicht imstande, die erste Voraussetzung eines religiösen Experimentes, den wirklichen Eintritt der religiösen Sphäre, hervorzurufen oder festzuhalten. — So wird also, zumal in bezug auf die tieferen religiösen Fragen, wohlgemerkt nicht nur der Glaube das Experiment im eigentlichen Sinn, nicht weil er es fürchtet,

sondern weil es ihn entweiht, immer mit aller Schärfe verabscheuen, sondern auch jede vorsichtige methodologische Erwägung wird es ebenfalls wegen der unabänderlichen inneren Struktur des Objektes als nicht möglich und daher unwissenschaftlich ablehnen. Die empirische Methode in der Religionspsychologie kann niemals experimentelle Methode im strengen Sinne werden!

Man wird aber sogleich weitergehen und sagen müssen, daß fast alle die Gründe, die das Experiment in der Religionspsychologie unmöglich machen, nun auch überhaupt gegen alle „reine Beobachtung" auf diesem Gebiet sich wenden. Das Nächstliegende und bei weitem Beste wäre doch nun wenigstens die reine Beobachtung von zwar nun nicht willkürlich durch das Experiment herausgelockter, aber doch unwillkürlich in unserer Gegenwart sich vollziehender natürlicher Frömmigkeit. Und es ist auch ohne Zweifel, daß eine derartige Beobachtung bei vielen mit der Frömmigkeit zusammenhängenden Vorgängen möglich ist. Ich kann den Eindruck beobachten, den eine Erweckungspredigt auf die Anwesenden macht, oder die moralischen Wirkungen, die ein religiöses Erleben in einem Menschen hervorruft. Ich kann moralstatistische Untersuchungen anstellen. Aber es dürfte entweder im konkreten Fall doch unmöglich sein, diese mehr zufälligen Beobachtungen zu wirklich wissenschaftlichen zu gestalten. Genau wie bei der experimentellen Einstellung dürfte auch hier die hervortretende wissenschaftliche Abzielung und Abzweckung dieser reinen Beobachtung gerade das Religiöse in dem beobachteten Vorgang immer weniger erfaßbar machen, weil in der eigenen Einstellung das Religiöse nicht mehr das Primäre ist. Einer anderen Berührung als der aus rein religiösen Zwecken entzieht sich eben das Religiöse überall. Oder aber, wo doch eine reine Beobachtung durchführbar scheint, da werden es immer mehr nur mit der Frömmigkeit zusammenhängende, in sie eingehende oder von ihr ausstrahlende Erscheinungen sein.

Jedenfalls, die tieferen Zentralvorgänge der Frömmigkeit werden sich in ihrem eigentlichen Vollzug auch der reinen Beobachtung überhaupt immer entziehen. Dazu sind sie schon viel zu innerlich. Wir können in das innerste Herz eines Gotterlebenden und Betenden niemals wissenschaftlich neugierig nebenbei mit hineinschauen. — So haben wir also in der gesamten Religionspsychologie einen ganz durchgehenden Fall, wo weder das Experiment, noch auch nur die reine Beobachtung das Feld beherrschen können, sondern lediglich fast nur indirekte Beobachtung noch überbleibt! Das Experiment ist unmöglich, höchstens als indirektes mag es in Nebendingen vielleicht nicht ganz ausgeschlossen sein. Auch reiner Beobachtung entzieht sich alles, was zentraleres Beobachtungsobjekt wäre. Wege indirekter Beobachtung werden die ganze Arbeit charakterisieren müssen.

Hiermit haben die Untersuchungen zumal über das Experiment einen fast rein negativen Ausgang gefunden. Er griff sogar noch auf die reine Beobachtung über. Trotzdem wäre es völlig falsch, nun zu meinen, dann wäre ja eigentlich die zudem jedem gesunden Empfinden ganz klare Angelegenheit so vieler Erörterung gar nicht wert gewesen. Vielmehr hat das negative Resultat auch positiven sehr erheblichen Wert. Einmal haben wir durch die Einsichten in seine Gründe gegenüber den vielen medizinischen, psychiatrischen und psychanalytischen Versuchen in religiöser Richtung eine ganz andere Position und Klarheit, als nur durch ein bloßes Stimmungsurteil. Es ist eine ganz klare und recht erhebliche Folge unseres Resultates, daß durch dasselbe der Religionspsychologie in weit größerem Umfang als allen anderen psychologischen Erforschungen von höheren Sphären des Seelenlebens eine methodische Eigenstellung gegeben wird! Wir werden uns über den Abstand von der übrigen Psychologie nicht mehr wundern. Wir werden ihn vielmehr bewußt einhalten. Das noch viel

Wichtigere aber ist die Erkenntnis, daß diese unvermeidliche Sonderstellung, so erfreut sie vielleicht von mancher Seite begrüßt wird, wissenschaftlich keineswegs einen Vorteil, sondern einen schweren Nachteil bedeutet. Wir haben in ihr, in diesem absoluten Wegfallen aller Möglichkeit zu experimentieren, ja auch nur rein zu beobachten bei zentralen religiösen Vorgängen, ohne Zweifel den tiefsten, eigentlichen inneren Grund aufgedeckt für jene ganz eigentümliche Schwäche, die uns als das Hauptcharakteristikum in der Geschichte der Religionspsychologie entgegentrat, zugleich eine Erklärung, warum diese wissenschaftliche Disziplin im theologischen und wissenschaftlichen Kreise so zu allerletzt auftauchte und warum diese bunte und mannigfaltige Unsicherheit, dieses fortwährende Schillern, und das mannigfache Sichanlehnen an andere Forschungsweisen gar nicht weichen wollen. Das Hauptarbeitsmittel, sonst so ertragreich, fehlt, ja überhaupt der normale Weg aller empirischen Arbeit. Um so ernster werden wir daran gehen, alle nun doch noch bleibenden indirekten Möglichkeiten rein empirischer Erfahrungserfassung für die Religionspsychologie heranzuziehen, zu untersuchen, in ihrer Anwendbarkeit zu erforschen und nach allen Möglichkeiten hin auszubauen. Wir können es um so ruhiger und zuversichtlicher, als wir jetzt auch wissenschaftlich dem Widerwillen des Glaubens gegen eine „kraß“empirische Methode sein sachliches Recht zunächst einmal ganz voll und restlos gegeben haben.

3. Was nun noch bleibt, ist allein die indirekte Beobachtung, vielleicht hier und da unterstützt durch indirekte Experimente oder experimentähnliche indirekte Verfahren. Worauf aber kann sich nun diese indirekte Beobachtung in der Religionspsychologie richten? „Wirkungen“ religiöser Vorgänge werden gemeinhin auch sehr schwer greifbar und abschätzbar sein. Etwa die Wirkungen der Religion auf die Sittlichkeit? v. Oettingens Moralstatistik hat es ja z. B. versucht. Aber damit kommt man dem eigent-

lich Religiösen selbst auch wenig näher. So wird das einzige sein, den Blick zu richten auf die Aeußerungen und Mitteilungen von religiösem und über religiöses Leben, die wir besitzen, die, ursprünglich *nicht* zu wissenschaftlichem Zweck, sondern zum Zweck religiöser Selbstmitteilung und Werbung gemacht, nun daliegen und auch einer wissenschaftlichen Bearbeitung, Vertiefung, Durchleuchtung nicht widerstreben, sondern ihr selber um ihres Stoffes willen sich gern darbieten. Wir werden — und das ist eine erste positive, sehr wichtige Erkenntnis — in der Hauptsache, und zwar je zentraler und innerlicher unsere Fragen sind, desto mehr, nur auf nachträgliche Aussagen, auf „Zeugnisse" angewiesen sein. Wie sich alle die durch die Unmöglichkeit der direkten Verfahren hervorgerufenen Schwierigkeiten einer empirischen Methode der Religionspsychologie hier nun dabei an den Tag drängen, liegt auf der Hand. Aber es liegt in der unabänderlichen Natur der Dinge. Es wird im allgemeinen überhaupt keine direkte wissenschaftliche Beobachtung eigentlicher Frömmigkeit möglich sein, weder eine experimentelle, noch die sogenannte reine Beobachtung. *Die einzig mögliche empirische Methode wird vielmehr zunächst die phänomenologische Erhebung von Zeugnissen über an sich ungestört verlaufende oder verlaufene Frömmigkeitserscheinungen sein müssen* (Wenn weiterhin wieder einfach von „Beobachtung" gesprochen wird, so ist sie immer vornehmlich in diesem weiteren Sinn zu verstehen.)

So wird es denn also in der Hauptsache und gerade für die zentralen Dinge auf nichts als die Zeugniserhebung ankommen. Wir suchen diesen Weg näher zu fassen. Das erste wird überall sein: zunächst einmal in weitgehendstem Maße überhaupt *Zeugnisse von den religiösen Tatsachen zu sammeln.* Diese Sammeltätigkeit in Vergangenheit und Gegenwart ist einfach die einzige Mög-

lichkeit, überhaupt erst einmal an die Wirklichkeit heranzukommen. Ohne genügende Sammlung und dadurch gegebene Kenntnis von Tatsachen kann überhaupt keine Religionspsychologie getrieben werden und kein Religionspsychologe bestehen. — Die phänomenologische Stofferhebung wird sich aber zweitens aus dieser Sammlung umsetzen müssen an der Hand der Zeugnisse in die reine schlichte Beschreibung der bezeugten Tatsachen. Diese Beschreibung ist naturgemäß bei einer so schwierigen und auch nicht rein psychologischen Materie wie der Religion von ganz besonderen Schwierigkeiten bedrückt, zumal diese Materie auch höchstens eine vorläufige Zurückstellung des eigenen Urteils duldet. Die Schwierigkeiten müssen indessen überwunden werden. Man muß mit aller Kraft darauf ausgehen, unter Vorbehalt des eigenen Endurteils zunächst einfach die Wirklichkeit selbst sehen zu lernen und nicht durch die mitgebrachten unwillkürlichen Voraussetzungen die vorliegenden Tatsachen schon bei ihrer Erhebung im vorgefaßten Sinne zu vergewaltigen, weder im Sinn der eigenen Meinung, noch durch das Bestreben, umgekehrt von der landläufigen Meinung soweit wie möglich abzugehen und gerade das Sonderbare, Eigentümliche, Eigenartige herauszustellen. — Dieses beides: Sammlung und Beschreibung, sind die Mittel der reinen Phänomenologie der religiösen Erscheinungen. In dieser Phänomenologie liegt die erste große Aufgabe der Religionspsychologie.

Es wird sich nun zunächst noch darum handeln, das Gesamtstoffgebiet, auf dem sich die Möglichkeit solcher Zeugnisbeobachtung und Stofferhebung bietet, bis in seine letzten Möglichkeiten aufzudecken, abzumessen und uns orientierend es zu durchschreiten. Ueber die näheren Wege der Bemächtigung dieser Gebiete wird dabei dann noch einiges zu sagen sein.

Die Frage des Beobachtungsgebietes der Religionspsychologie ist nämlich der vorzugsweise Trennungsgrund für

mehrere der bisher hervorgetretenen methodischen Verschiedenheiten und Streitigkeiten in der Religionspsychologie. Wir werden sehen, wie alle diese Differenzierungen auf das leichteste aufzulösen sind durch den Grundsatz der Kombination aller nur möglichen Forschungsgebiete. Wie sollten wir bei der eigentümlichen Schwäche der gesamten religionspsychologischen Methode auch nur auf ein einziges Beobachtungsgebiet verzichten wollen und nicht vielmehr aus allen das so kostbare empirische Zeugnismaterial sammeln und heben! Unter diesem Gesichtspunkt kann das folgende schnell erledigt werden.

Eine erste Frage ist die, ob die Zeugnisse mehr solche eigener Innenschau sein sollen oder mehr aus Fremdbeobachtung gewonnen. Es ist keine müßige Frage, denn beide Formen, Innenschau und Fremdbeobachtung, haben ihre außerordentlichen Vorzüge und Schwierigkeiten. Wir sahen schon, wie die religiösen Vorgänge in anderen Menschen uns immer noch im besonderen Maße wegen ihrer Zartheit und Empfindsamkeit verborgen bleiben müssen, wie wir nur auf spätere Zeugnisse und Aussagen angewiesen sind. Es liegt so nahe, da zu denken, dann muß ich eben vor allem in mein eigenes Innere hinabsteigen, dort beobachten und mir klar werden über das, was bei mir und in mir während der religiösen Vorgänge geschieht. Aber es ist in Wirklichkeit bei mir genau die gleiche Schwierigkeit da. Auch in mir kann ich den religiösen Vorgang selbst während seines Vollzuges gar nicht zugleich mit wissenschaftlicher Neugier beobachten. Das wäre ein wissenschaftliches Religionsexperiment an mir selber, und das ist das allerunmöglichste. Wir können auch bei uns selbst immer nur in der Nachbetrachtung uns Rechenschaft geben über das, was in uns vorging, indem wir Akte der Frömmigkeit erlebten. Und schon Augustin wies darauf hin, wie schnell selbst in der ersten frischen Erinnerung sich das Bild des wirklichen inneren Geschehens verschiebt; wir wissen es ja auch, wie ganz

andere Motive, Antriebe und Hemmungen, gegenwärtig uns wichtig, von uns sogleich in die Vergangenheit hineingedeutet werden. So sind also hier und dort Schwierigkeiten, beidemal ist eben keine „reine“ Beobachtung möglich, und es wird sich niemals um ein Entweder-Oder handeln, sondern nur um ein völliges Sowohl-als-auch. Wir werden zur klareren Erfassung des eigenen frommen Lebens ein möglichst reiches Material von Aussagen besonders großer frommer Menschen heranziehen, um unser eigenes Leben uns auszudeuten; und wir werden auf der anderen Seite das, was jene sagen, gar nicht anders verstehen können, als eben indem wir auch eine möglichst genaue Beobachtung unserer eigenen Erlebnisse heranbringen. Es wird auf eine allerinnigste und in jedem einzelnen Moment der Arbeit heraustretende gegenseitige Durchdringung beider Beobachtungsweisen, der Innenschau und der Fremdbeobachtung, hinauslaufen müssen, auf eine Durchdringung, ich möchte sagen Satz für Satz bei der Sammlung und Beschreibung der religionspsychologischen Phänomenologie. Es kann niemand Religionspsychologe sein, der nicht alles zugleich: tiefe eigene Frömmigkeit, und die große Gabe reinster Selbstbeobachtung, und eine ganz außerordentliche, gewaltige und mannigfaltige Ueberschau über Zeugnisse anderer, verwandter und fremder Religiosität in Geschichte und Gegenwart besitzt.

Eine ganze Reihe weiterer Fragen und Differenzen ist gleich zusammengebündelt in dem auch historisch hervorgetretenen Gegensatz zwischen der amerikanischen und der Wundtschen Religionspsychologie. Wir haben die beiden Typen geschildert. Einmal ist der Gegensatz der, ob es die Gegenwart sein soll, aus der man die Zeugnisse jetzt lebendiger Frömmigkeit sammeln, unter Umständen sogar auch erst herausreizen soll, oder ob es methodisch nicht richtiger sei, zu den großen Zeugniskammern der Geschichte, besonders zu den primitiven Anfängen der Religion sich zu wenden, um dort Aus-

künfte über den Ursprung, die Ableitung und damit das eigentliche Wesen der religiösen Erscheinungen sich geben zu lassen; ob man also mehr gegenwartsstatistisch oder mehr religionsgeschichtlich-ethnologisch sich zu orientieren habe. Dieser erste Unterschied ist aber nur die äußere Erscheinungsform eines zweiten, viel tieferliegenden: Die Amerikaner gingen rein individualpsychologisch vor in der scheinbar selbstverständlichen Ansicht, daß doch das für uns Wirklichere immer das individuell Vorliegende sei. Hingegen Wundt hält prinzipiell diese individuelle Erfassung der Religionsphänomene für nicht zureichend und außerstande, an die Dinge überhaupt heranzukommen, da Religion immer Sache und Schöpfung der Gemeinschaft sei. Man müßte vielmehr massenpsychologisch oder völkerpsychologisch mit den Begriffen des Gesamtgeistes, des Gesamtbewußtseins, des Gesamtwillens, der Volksseele als der eigentlich in diesen Sphären schaffenden Größen arbeiten (seine aktualistische Psychologie erlaubt ihm zudem, diesen Größen dieselbe Realität zuzuschreiben wie der Einzelseele). Diese Gegensätze kombinieren sich aber noch mit einem dritten Grenzproblem, durch welches erst die ganze Schärfe des Gegensatzes heraustritt: Beide Parteien nehmen nämlich nun in ihre empirische Forschung zugleich das Entwicklungsprinzip auf. Dieses gewinnt jedoch bei beiden eine ganz verschiedene Ausprägung. Wenigstens bei Starbuck speziell wird es zu einer individuellen Entwicklungspsychologie des religiösen Wachstums; der Wachstumsgedanke wird dabei erst rein pragmatisch aus der biologischen Empirie aufgenommen. Bei Wundt aber und seiner genetischen Völkerpsychologie hat der Entwicklungsgedanke einen ganz anderen, stark geschichtsphilosophischen, prinzipiellen Charakter von ausgeprägt konstruktiver Tendenz. Er wird nicht erst aus der Empirie aufgelesen, sondern von vornherein in die „genetische“ Methode als solche aufgenommen. Es ist klar, mit welch anderer Kraft durch diese Voraussetzung des Evolutionsdogmas der Akzent

auf die Erforschung der primitiven Völker fallen muß! Aus einer statistischen Erhebung der Gegenwartsfrömmigkeit kann unter diesem Betracht natürlich überhaupt nichts zu gewinnen, der Ursprung und die Ableitung der Religion als Lebensphänomen nicht zu erreichen scheinen. — Die Spannung zwischen beiden so vielfach differenten Typen war eine Zeitlang beträchtlich. Sie wurde verschärft und akut gemacht dadurch, daß sich die deutsche Theologie, soweit sie sich überhaupt der Religionspsychologie öffnete, entschieden mehr zu der amerikanischen Form neigte, während sie an Wundts Völkerpsychologie vorbeiging. Den Höhepunkt bezeichneten 1911 Wundts Angriffe auf die pragmatische Methode und die deutsche religionspsychologisch interessierte Theologie in seinen „Problemen der Völkerpsychologie". Wir gehen den damit aufgeworfenen Fragen in der Reihe nach.

Am besten sondert man zunächst das Entwicklungsprinzip aus. Wir setzen bei der „genetischen" Methode Wundts ein und treffen deren komplizierte Verquickung mit der Kant-Hermannschen Religionsbegründung durch Mandel durch das Folgende gleich mit. Durch die bereits gemachte Feststellung, daß hier Empirismus und Entwicklungsprinzip als solches schon methodologisch sich kombinieren, ist prinzipiell über Wundt für uns auch schon das Urteil gesprochen. Diese genetische Methode mit ihrer Verkoppelung von Ableitungs- und Wirklichkeitsinteresse ist in Wahrheit nur eine spekulative Vergewaltigung des reinen Empirismus ohne vorheriges Abwarten seiner reinen Resultate. Die Evolution ist zuletzt ein geschichtsphilosophisches Dogma, welches die historisch-empirische Betrachtung in ihrer tiefsten Linie von vornherein festlegt. So werden wir also die Wundtsche Religionspsychologie im letzten Grunde nur als einen Uebergang von der spekulierenden Methode der deduktiven Systematik zur induktiven Empirie fassen können, aber nicht als reine Empirie, auf der sich nachträglich induktive Philosophie aufbaute, die aber zunächst das reine Ziel

voller Voraussetzungslosigkeit hochhielte. — Aber werden wir zuletzt nicht doch irgendeine Ansicht über die Frage nach Ursprung und Entwicklung der Religion haben müssen? Gewiß! Indessen ist ja einmal eben nur das der Fehler, daß Wundt seine Ansicht von vornherein gleich prinzipiell in die Methode (!) mit einstellt. Im übrigen dürfte aber auch gerade nach den neuesten Forschungen eine ganz andere Anschauung als die Wundtsche aus der genaueren Kenntnis der empirischen Tatsachen hervorgehen. Statt der genetischen Anschauung Wundts möchte wohl vielmehr durch die Empirie eine rein „biologische" Betrachtung herausgestellt werden. Die biologische Betrachtung als Lehre von den Lebensbewegungen und Gestaltungen auf der Erde sieht alles als ein immerwährendes Auf und Ab, ein Wachsen, Aufblühen, Fruchtbringen, Erstarren und Sterben. Das reine Evolutionsprinzip erscheint unter diesem Gesichtspunkt wie eine Verabsolutierung der Wachstumsperiode des jugendlichen Aufblühens. Unendlich viel umfassender und wahrer scheint dieses biologische Prinzip. Man möchte wohl vermuten, es auch bei den Phänomenen der Religionspsychologie so wiederzufinden. Begegneten wir diesem Prinzip in der Geschichte der Religionen als der Grundtendenz, so hätten wir zudem auch auf einmal eine überaus starke Annäherung bis hin zur Identität heran an die Ergebnisse der individuellen Religionspsychologie: Hier und dort, in Individual- und Völkerpsychologie, klänge auf einmal dasselbe große eine Leitmotiv auf, die Lehre von der Morphologie der religiösen Lebensbewegungen. — Indessen, es ist auch das noch sehr die Frage, ob wirklich die reine Empirie hier so ohne weiteres diese Thesen herausstellen wird. Sie stehen nämlich in Widerspruch mit dem Kerngedanken aller Religion und Religiosität, daß sie nicht nur sterbliches Wesen an sich habe, sondern in der irdisch-sterblichen Hülle ewiges Leben besitze, und es wird die große Frage sein, wie weit die Empirie nicht Tatsachen herausstellen könnte, welche auch in diesem letzteren Sinne

sich interpretieren lassen [1]). Hier wird religionsfeindliche und religionsfreundliche Ansicht wieder einmal in einem großen klaffenden Urteilsgegensatz sich öffnen. Also werden wir auch das biologische Prinzip zunächst noch durchaus nicht als ein absolutes Dogma übernehmen. — Vielmehr werden wir gerade von einem Standpunkt aus, der dem Eigentümlichen der Religion ganz zu seinem Recht verhelfen will, sowohl Wundt als auch die Amerikaner, sowohl das genetische als auch das biologische Moment für die Methode restlos ablehnen. Der reinen Befragung der absoluten Empirie geben wir uns hin. Rein induktiv nur die Tatsachen wollen wir reden lassen und weiter nichts!

Hiermit ist aber schon der verborgene Hauptgrund, weswegen Wundt sich einfach auf die massen- oder völkerpsychologische Behandlungsweise festlegen mußte, weggefallen. Und sowie das erst gesehen wird, ist auch in bezug auf das Verhältnis von massen- und individualpsychologischer Betrachtung ganz klar, daß auch hier im großen und ganzen die Entscheidung gegen Wundt ausfallen muß. Man wird doch immer geneigt sein, der Einzelseele mehr eigentliche Wirklichkeit zuzuschreiben als der Volksseele. Jedenfalls ist sie doch auch die einfachere Erscheinung; fast alle Versuche über die Massenseele gehen dahin, diese Massenseele als eine kollektivpsychische Erscheinung aus der Individualpsychologie als der allein primären herzuleiten. Endlich aber ist auch die Einzelseele uns viel unmittelbarer und näher gegeben als die Massenseele, deren Erscheinungen wir immer erst aus denen der Einzelseele interpretieren. Alles drängt darauf hin, bei der Einzelseele vorzugsweise einzusetzen. Daß aber die Religion primär Sache und Schöpfung der Gemeinschaft wäre, ist nichts als ein Dogma und auch in Wirklichkeit wenigstens für die höheren Formen einfach nicht richtig. Da ist sie vielmehr

1) Vgl. vom Verfasser: „Die Welt der Ewigkeit“, 1920, Abschnitt 2 und 3.

ohne alle Frage Schöpfung der großen religiösen Heroen. So würde also auch die Religionspsychologie immer vorzugsweise als Individualpsychologie zu treiben sein. Natürlich wird sie sich dann auch den soziologischen Problemen der Religion als Massenerscheinung zuwenden müssen. Das wird aber immer nur ein Nebenstrang sein. Er wird sich im übrigen ebensosehr auch mit der Frage der inneren Struktur der soziologisch-religiösen Gebilde als mit dem Wundtschen Problem des Regelablaufs der Entstehung und des Ausgangs dieser Gebilde beschäftigen. In nicht wenigen Hinsichten wird es dabei auch von Wert sein, individual- und völkerpsychologische Erscheinungen und Gesetze gegenseitig durcheinander vergleichend zu interpretieren und aufzuklären. Grundsätzlich wird gelten: Die Stofferhebung wird sowohl auf massenpsychologischem wie individualpsychologischem religiösem Boden geschehen müssen, vorzugsweise und primär aber immer auf dem letzteren.

Es ist aber nicht so, daß diese Vorordnung der individualpsychologischen Methode gleich ganz im Sinne Starbucks auszulegen wäre. Vielmehr steht der durch diesen besonders zur Erörterung gestellte Gegensatz: hier Gegenwartsforschung — hier religionsgeschichtlich-ethnologische Orientierung, noch wieder auf einem anderen Strang. Und es ist noch die große Frage, ob nicht eine vorzugsweise individualpsychologisch orientierte Religionspsychologie doch auch in Kombination mit der Religionsgeschichte zu denken wäre. Starbuck selber hat übrigens durchaus das Recht beider Sammlungsgebiete, des gegenwartsstatistischen und des religionshistorischen, anerkannt, allerdings nur als nebeneinander hergehende Flächen, ohne nähere gegenseitige Durchdringung. Ja, die Amerikaner haben sich neuerdings fast nur noch ethnologischer Religionsforschung gewidmet. Nur in der deutschen Theologie hat man bisweilen gegenüber Wundt die Alternative mehr in ausschließendem Sinne aufgestellt. — Die Behandlung dieser

Alternative, des Verhältnisses von Gegenwartsforschung und religionsgeschichtlicher Orientierung, ist aber noch in anderer Wendung von großem prinzipiellen Werte. Gegen die ganze Starbucksche Gegenwartsbetrachtung führt man nämlich in den jüngeren deutschen Erörterungen mit augenscheinlich großem Rechte an, daß die Gegenwartsreligion doch in vieler Hinsicht sehr verflacht sei, gar nicht mehr ursprüngliche, sondern nur abgeleitete Religiosität. Und man fordert dann auf, die Religion zwar nicht im Wundtschen ethnologischen Sinn an ihren primitiven Ursprüngen und Entstehungsstellen, aber vielmehr im gut religionsgeschichtlichen Sinn auf ihren Höhepunkten, d. h. dort an den rauschenden Quellen und Ursprüngen ihrer höchsten Formen, bei ihren Stiftern und großen Führern und Propheten aufzusuchen. Und man hat das auch praktisch mit dem größten Erfolge in den neusten Paradigmen von Otto und Heiler (vgl. 2. Aufl. S. 13, 14 und 22) durchgeführt. — Indessen demgegenüber ist doch zu sagen, daß einmal auch das Studium der gegenwärtigen Religiosität, sowohl der individuellen wie der soziologischen und volkskundlichen Form, in jedem Fall von ganz besonderem Interesse für die unmittelbare Praxis sein wird. Für die gegenwärtige Praxis hat die genaue Kenntnis der religiösen Gegenwart einen unersetzbaren Eigenwert, den keine noch so genaue Kenntnis der Vergangenheit ersetzen könnte. In diesem Sinn ist ja auch die Religionspsychologie von der praktischen Theologie am allerfreudigsten begrüßt und anerkannt worden, so energisch, daß sie sogar die bisherigen vielfach so unlebendigen Stoffe und abstrakten Theorien in der praktischen Theologie fast ganz verdrängte, und daß man sie als religiöse Volks- und Seelenkunde einfach als Unterdisziplin in die praktische Theologie aufnehmen wollte. Aber das wäre bei aller Anerkennung dieses besonderen Wertes doch eine viel zu enge und einseitige Orientierung, die wir ablehnen. Religionspsychologie als religiöse Wirklichkeitsempirie hat ihren völligen wissenschaftlichen Erkenntnis-

wert für sich selber. — Indessen auch unter dem rein theoretisch-wissenschaftlichen Gesichtspunkt wird auch die Gegenwartsforschung immer einen besonderen Wertakzent neben dem Studium der geschichtlichen Höhepunkte der Religion für sich in Anspruch nehmen können. Sie führt doch eben die religiösen Seelenwirklichkeiten und Tatbestände und Abläufe nach ihren lebendigen heutigen Formen vor. Und die Gegenwart ist uns näher als die Vergangenheit. Mit tausend lebendigen Fäden sind wir selber mit ihr verknüpft. Und so werden wir auch ihr religiöses Gepräge, wenn wir nur einen Weg zum tieferen Eindringen finden, mit größerem Vorteil verstehen, als die uns weit fremdere Religiosität etwa der alten Griechen oder Inder oder gar der primitiven Völker. Und können wir im strengen Sinn leider nur „Zeugnisse“ auch über diese Gegenwart sammeln, es ist doch ein anderes. Das religiöse Verständnis der Gegenwart und ihre möglichst reine Beobachtung wird — ähnlich fast wie die Innenschau — immer ein besonders wertvoller Bestandteil in der religionspsychologischen Arbeit bleiben. — So hat denn also beides seinen Eigenwert, Gegenwartsforschung und religionsgeschichtlich-ethnologische Orientierung. Und die moderne deutsche Religionspsychologie strebt denn auch immer mehr dem zu, beide in ihrem Werte gelten und bestehen zu lassen (Heiler [2] S. 22) und aus beiden Stoffgebieten gleichmäßig zu ihrem größeren Vorteile zu schöpfen. Und das wird bei der großen methodischen Schwäche der empirischen Religionspsychologie das allein Richtige sein. — Ja, von hier aus ergibt sich dann ein letztes, noch nicht realisiertes methodisches Ideal, nämlich das der Kombination aller nur möglichen Beobachtungsfelder in Vergangenheit und Gegenwart in einer zu erhoffenden großen Universalreligionspsychologie über die Religion als seelische Erscheinung in Individuum und Geschichte. Da wird alles, die primitiven Religionsstufen und die gegenwärtige Frömmigkeit, die soziologische Religionsbetrachtung und die Untersuchung vor allem der Höchst-

erscheinungen der Religion gleichermaßen Stoffgebiet der Religionspsychologie sein. Alles wird ebenmäßig umspannt in einer Ueberschau über das ganze Gesamtgebiet von Religionsgeschichte und Gegenwart, einer Ueberschau, überall verlebendigt und durchdrungen durch eine reiche und tiefe Innenschau einer tiefinnerlich frommen Persönlichkeit. Es wird ein überaus schwieriges, selten erfülltes, aber unumgängliches Hochziel der Religionspsychologie der Zukunft sein.

Abgesehen von der Haupt-Frage der Stoffgebiete sind dann noch Einzelfragen der Methode der Sammlung und Beschreibung der Stoffe aus diesen Gebieten zu erörtern. Zunächst speziell bei der Gegenwartsforschung in der Religionspsychologie haben sich noch einige besondere Einzelprobleme herausgebildet, vor allem durch die amerikanische Forschung. — An und für sich erhebt man die Gegenwart durch die vielfach recht komplizierte statistische Methode. In der Religionspsychologie hat sich ihr Geist besonders verkörpert in der zumal von Starbuck vertretenen, aber auch in Deutschland zuweilen übernommenen viel besprochenen und angefeindeten amerikanischen Fragebogenmethode. Dieselbe möchte am besten als willkürliche Hervorbringung reflektierter Selbstbeobachtung zum Erhalt von Zeugnissen derselben, oder als Organisation der Selbstbeobachtung zu bezeichnen sein (Beispiele von Fragebogen s. Starbuck S. 23—25 und S. 199 ff.; und dann besonders eingehende Erörterungen von Stählin und Beispiele in der Ztschr. f. Rel.-Psychol. 1912). Es ist nun die Frage, soll man diesen Weg tatsächlich weiterbeschreiten, kann man auf ihm wirklich etwas erreichen? Das eine dürfte vielleicht wenig zu bezweifeln sein, daß Starbuck mit seinen jahrelangen, höchst mühevollen Untersuchungen auf dem Wege seiner Methode für seine fest umrissenen Einzelprobleme der Bekehrung und noch mehr des religiösen Wachstuns unter gewissen Voraussetzungen sehr wertvolle Resultate erreicht hat; aber auch das andere nicht,

daß seine doch außerordentlich einseitig durchgebildete Methode sich nicht ohne weiteres auf alle möglichen anderen Probleme der Religionspsychologie wird anwenden lassen. Groß ist zuerst schon die Gefahr der Suggestivfragen. Vor allem aber wird das direkte Ausfragen über die allerpersönlichsten und inwendigsten Dinge vielfach, wo überhaupt geantwortet wird, zu sehr verhaltenen, zögernd gegebenen, das Tiefste verschweigenden, rein formellen, oft schiefen Antworten führen. Der große Religiose freilich offenbart naturgemäß unbefragt auch sein tiefstes Inneres vor seinen Freunden und Jüngern, um sie für seinen Glauben zu gewinnen. Aber der gewöhnliche und kleine Mensch wird gerade in seiner Frömmigkeit besonders scheu und vorsichtig sein. So gern man daher den Weg der scheinbar verhältnismäßig exakten, einheitlich auf ein Ziel der Beobachtung gerichteten, an das Experimentelle streifenden Fragebogenmethode wissenschaftlich wohl weitergehen möchte, es stehen hier viele Warnungstafeln. Die deutsche Religionspsychologie (Stählin) hat darum vielleicht nicht mit Unrecht die amerikanische Methode in eine sogenannte „indirekte Fragebogenmethode“ umwandeln wollen, bei der der Fragebogen immer nur in der Hand des Sammlers religiös-volkskundlicher oder biographischer Materialien bleibt. Stählin hat dann später diesen Namen fallen lassen und redet lieber einfach von religiös-biographischer Forschung oder volkskundlicher Sammlung. — Das letzte Wort über den Fragebogen scheint mir indessen noch nicht gesprochen. Vielleicht wird er, besonders zur Feststellung von Durchschnittslagen auf volkskundlichen Grenzgebieten neben der rein beschreibenden Erfassung doch auch in direkter Form (z. B. besonders auch in der Form der Wahlmethode — nennen Sie Ihre fünf Lieblingslieder aus dem Gesangbuch!) noch manche Erfolge zeitigen und eine Wiederbelebung durchmachen können.

Ferner einige Worte über eine weitere methodische Nuance der Gegenwartsforschung in der Religionspsycho-

logie. Man liebte es eine Zeitlang in Deutschland, der statistischen Fragemethode Starbucks die Methode der ausgezeichneten Fälle von James oder auch die reine Beschreibung von hervortretenden Fällen, wie sie die Franzosen pflegen, als die bessere entgegenzusetzen. Die beiden Amerikaner selbst scheinen sich allerdings nicht so sehr als Gegensätze empfunden zu haben. Und es wird in der Tat auch hier wohl zuletzt darauf hinauskommen, daß man das Eine nicht lassen und das Andere auch tun solle. Sobald die ausgezeichneten Fälle zu extrem oder gar pathologisch liegen, sobald wird ohne Zweifel die Methode von James überspannt. Wann diese Grenze eintritt, darüber werden freilich die Urteile leicht auseinandergehen. An und für sich ist klar, daß man an den energischen Fällen die Religiosität besser studieren kann als an den schwächlichen. Man wird also in gewisser Weise die ausgezeichneten Fälle neben der Feststellung der Durchschnittsfrömmigkeit in besonderer Untersuchung und Wertung heranziehen müssen. Im übrigen werden auch statistische Rundfragen sich von selbst vorzugsweise an hervortretende religiöse Personen und Persönlichkeiten wenden. — Sobald im übrigen, wie schon bei James öfter, die ausgezeichneten Fälle nicht nur aus der Gegenwart, sondern auch aus der Vergangenheit erhoben werden, sobald ist der Uebergang da zu jenem letzten fortgeschrittensten Typus der Religionspsychologie, der im gesamten großen Gebiet der Religionsgeschichte vor allem den größten religiösen Führern sich zuwenden will.

Wie aber stellt sich bei diesem letzten Höchsttypus der historischen Fundamentierung der Religionspsychologie auf die Religionsgeschichte eigentlich die phänomenologische Sammlung und Beschreibung nun im einzelnen? Hier sind die Methoden der Erfassung zunächst eben die Methoden der Historie selber. Denn hier ist die ganze religionspsychologische Phänomenologie einfach mit der Religionsgeschichte, genauer mit ihrer höchsten Form:

der „vergleichenden Religionsgeschichte" identisch. Die Religionspsychologie arbeitet nachher mit den von der Religionsgeschichte erfaßten und dargebotenen Stoffen noch weiter. Aber das ändert nichts an der zunächst vorliegenden großen Tatsache, daß hier eine ganz besondere innige An- und Ineinanderschiebung und Verbindung dieser beiden so zunächst differenten Wissenschaftsgebiete, der Religionspsychologie und der Religionsgeschichte eintritt. Während sonst Geschichte und Psychologie sich so eng nirgend verbinden, geschieht es gerade bei der Religionswissenschaft infolge jener empfindlichen Eigentümlichkeit des religiösen Objekts, die nur lediglich die indirekte Beobachtung in der Empirie zuläßt. Man wird also von einer ganz eigenartigen, unbedingt notwendigen großen Anlehnung der religionspsychologischen Empirie nicht nur an die religiöse Gegenwartskunde, sondern vor allem an die Religionsgeschichte in ihrem weitesten Umfange reden müssen. Oder vielmehr noch richtiger: die religionsgeschichtliche Forschung in ihrer ganzen großen Gesamtheit wird hier als ein Unterteil neben andern in den Gesamtaufbau der religionspsychologischen Methode und Arbeit mit eingestellt. Die historische Distancebetrachtung wird hier als neue Untermethode der religionspsychologischen einfach von dieser mit aufgenommen. — Die religionsgeschichtliche Forschung, wie überhaupt die Geschichtsforschung, hat, vielleicht, zur Geschichtsphilosophie hin, noch andern letzten wissenschaftlichen Sinn. Aber in diesem unserm Zusammenhang, da erscheint die vergleichende Religionsgeschichte einfach als eine Dienerin der größeren, umfassenderen Religionspsychologie. Da ist die Religionsgeschichte das natürliche Laboratorium der Religionspsychologie. — Durch Otto und Heiler ist diese Form in fast vollendeter erster Durchführung schon angebahnt.

Wir fassen alles noch einmal zusammen. Die eigentümliche Schwäche der empirischen Religionspsychologie infolge des Wegfalls des Experimentes, ja zum größten Teil

auch der reinen unmittelbaren Beobachtung zwingt in ganz besonderem Maße zu umfassendster Kombination aller nur möglichen Felder, auf denen die nun allein noch mögliche Zeugniserhebung in indirekten Beobachtungsmethoden angesetzt werden könnte. Die primitive Anfangssphäre (Wundt) und die gegenwärtige Endsphäre (Starbuck) der Religionsgeschichte mögen dabei für kleinere Einzeluntersuchungen jederzeit abgesonderte Betrachtungsgebiete mit vielleicht auch eigenen methodischen Sonderspielarten bilden. Für den Gesamtzug der neuen Wissenschaft werden sie immer nur eine dem größeren Ganzen eingeordnete Nebenrolle spielen. Mit allen nur möglichen Methoden indirekter empirischer Beobachtung in Ethnologie, vergleichender Religionsgeschichte und Statistik muß die Gesamtüberschau in Vergangenheit und Gegenwart das nie ganz erreichte Ziel sein.

4. Die Frage der empirischen Stofferhebung oder Zeugniserhebung ist allseitig besprochen. Vielfach meinte man, daß mit ihr schon alles erledigt sei. Aber in Wirklichkeit kommen die eigentlichen letzten Probleme der Methode überhaupt erst jetzt hinter der Frage nach der Stofferhebung zur Erscheinung. Denn es steht nun die andere noch entscheidendere Frage nach der Bearbeitung der so gesammelten Stoffe vor uns. Wie soll der in der deskriptiven Phänomenologie der Religionspsychologie erhobene überreiche Stoff nun weiter bearbeitet werden zum Zweck der tieferen Erfassung und Durchdringung der dadurch zum Ausdruck kommenden religiös-seelischen Tatbestände und Wirklichkeiten? Wie dringt die rein empirische und nichts als empirische Beobachtung nun tiefer ein in ihr Material? Welche Wege sind da zu gehen? Es ist die Frage nach der Methode der religionspsychologischen Forschung im engeren und höheren Sinn.

Alle empirische Beobachtung als solche hat im letzten Grunde nur ein einziges Urmittel immer genaueren Wahr-

nehmens, Eindringens, Erfassens und Erkennens, das ist die „Gliederung“, die Gliederung in immer enger zusammengehörige differenziertere Gruppen und Einzelbestandteile: Divide et impera, ist auch der Wahlspruch, mit dem die Wissenschaft über den rohen Stoff siegt. Auch bei den religionspsychologischen Tatbeständen ist das der einzige Weg der immer noch genaueren Stoffbemächtigung. Je nachdem ob derselbe nun mehr auf das einzelne, vielleicht besonders hervorragende und charakteristische Phänomen angewandt wird und man dieses, eindringend in sein Inneres, in sich selbst zergliedert und zerlegt, — oder ob vielmehr in der bunten Fülle vieler solcher religiöser Phänomene Ordnung geschaffen werden soll durch Gliederung des Gleichen zum Gleichen, des Zusammengehörenden zu seinem korrespondierenden Stück usw., je nachdem treten dann die beiden großen Wege heraus, welche des Näheren die Gliederung gehen kann, und welche auch die religionspsychologische Methode nun im einzelnen ausmachen. Der eine ist der Weg der religionspsychologischen Analyse, der andere der Weg der religionspsychologischen Zusammenstellung, Synthese, oder, wie man hier gewöhnlich sagt, der religionspsychologischen Typenbildung. — Beide Wege haben die ganz gleiche Berechtigung. Und beide sind auch gegenseitig aufeinander aufs stärkste angewiesen. Der Analytiker, mag er eine religiöse Einzelpersönlichkeit, ein Genie oder einen Propheten analysieren oder einen Typus, eine Einzellinie oder gar das Grunderlebnis der Religion, immer wird er die Ueberschau der Typenlehre als unentbehrliches Arbeits- und Vergleichungsmittel neben sich haben müssen. Und der Typiker kann gar nicht einordnen, wenn nicht vorher der Analytiker ihm über die Innenstrukturen der religiösen Phänomene und Tatbestände Auskunft gegeben und sie ihn in ihrer Mannigfaltigkeit sehen gelehrt hätte. Beide Wege sind aufeinander angewiesen. Beide Wege können darum auch in einem regelmäßigen Wechsel an

demselben Objekt durchgeführt werden. Oft genug aber wird doch der eine oder andere vorzugsweise oder fast allein den Charakter einer Untersuchung bestimmen. Wir haben denn auch für beide bereits die schönsten Paradigmen in jenen zwei großen religionspsychologisch orientierten Arbeiten, die wir neuestens besitzen. Ottos Buch bietet einen Analysenversuch an dem allgemeinen Grunderlebnis der Religion von selten eindringender Kraft. Heiler ist religionspsychologischer Typiker in der reinsten Form, die nur möglich ist. Wir wollen uns darum in Lernen und Kritik weiterhin in Berührung mit diesen beiden konkreten Werken halten, wenn wir nun im einzelnen die Methode der religionspsychologischen Analyse und der religionspsychologischen Typenbildung als die beiden letzten und zugleich intensivsten und entscheidendsten Probleme der rein empirischen religionspsychologischen Methode besprechen.

Verhältnismäßig klar und einfach steht d e r W e g d e r T y p e n b i l d u n g vor uns, zumal auch das Paradigma Heilers ebenso umfassend wie virtuos diese Methode handhabt (vgl. neben Heilers methodischen Ausführungen auch Starbucks „Klassifikation“ und Müller-Freienfels: Persönlichkeit und Weltanschauung 1918, der den Begriff des psychologischen Typus eingehend behandelt). Das Ziel ist hier, die allgemeine natürliche Formenlehre (Morphologie) der Religion aus der Empirie zu entnehmen. Durch sie wird das unübersehbare Einzelmaterial nach in ihm selbst liegenden Verwandtschaften geordnet und zur weiteren Bearbeitung in dieser Eigenordnung bereitgestellt. Auch rückwirkend auf die wieder noch weitergreifende phänomenologische Erhebung neuen Einzelmaterials ist eine solche Formenlehre natürlich von großem orientierendem Wert. Praktisch wird es auf ein Hand-in-Handarbeiten ankommen. Prinzipiell-methodisch wird die Typenlehre der Stofferhebung nachfolgen müssen und nicht ihr vorangehen können. (Gegen Heiler.) Das allein entspricht dem Fortgang rein empirischer

und induktiver Forschung. — Des nähern wird man vielleicht drei bis vier Etappen dieses Weges unterscheiden, auf dem man die wirre Masse der Einzeldaten der Phänomenologie durchleuchten und Sinn in sie hineinbringen kann. Das erste, gleichsam der Uebergang, wäre nach der zur Phänomenologie gehörenden Sammlung und reinen Beschreibung des Beobachtungsmaterials als das nächste weitere Moment die Vergleichung, die Vergleichung nach Aehnlichkeit und nach Kontrasten, die Herausarbeitung des Verwandten und des überhaupt Unvergleichbaren. Diese Vergleichung ist das notwendige und natürliche Grundprinzip aller Typenlehre. Damit ist aber keineswegs gegeben, daß nun immer der „krasse Durchschnitt" in der Beobachtung herrschen sollte. Davor schützt uns die besondere Verwertung der Höhepunkte und der Quellen und Ursprünge der Religion. Das Typische braucht durchaus nicht das Gewöhnliche und Allgemeine zu sein. Sondern es kann geradesogut das sein, was erst in den höchsten Formen klar und völlig hervortritt und dort erst die tiefsten Eigentümlichkeiten seines Typus offenbart. Das Identische und das Kontrastierende dabei zu sehen, lehrt dann die innere Gliederung der Erscheinungen kennen wie nichts anderes. — Schon hier aber bieten sich der praktischen Arbeit große Schwierigkeiten. Es erfordert wohl zunächst immer eine langwierige Durchprobung einer großen Zahl von immer wieder verworfenen Möglichkeiten der Zusammenordnung, Gliederung und Typisierung, bis man endlich diejenige Form gefunden zu haben glaubt, welche am besten der Wirklichkeit entspricht. Große Mühseligkeit und Emsigkeit der Arbeit wird sich hier immer mit der Kraft des intuitiven Erfassens verbinden müssen. Ein künstlerisches Moment springt ebenfalls schon unerläßlich mit ein. Dabei ist die empirische Tendenz dieser ganzen vergleichenden Arbeit stets streng innezuhalten. Die Typisierung darf nicht etwa nach vorgefaßten Werturteilen und Schematen erfolgen, seien

sie nun metaphysischer oder dogmatischer oder philosophischer oder psychologischer Art. Sondern die Typen müssen rein aus der immer wiederholten empirischen Berührung mit dem Material erwachsen. Sie müssen genau die Gliederung nachzubilden suchen, in denen einem das Wirklichkeitsmaterial selber entgegentritt. — Gut ist auch, sich über den Unterschied dieser Typenlehre von der Historie, an die sie sich anlehnt, klar zu werden. Sie ist schon in ihrem vergleichenden Teil keine Aufgabe im strengen historischen Sinne mehr. Denn die Historie richtet sich immer auf die möglichst genaue Feststellung einst gegebener Einzeltatbestände und Zusammenhänge. — Sie ist aber auch wieder keine geschichtsphilosophische Aufgabe, welche Sinn und Wert durch letzte Deutung in die großen Geschichtsphänomene hineinzubringen sucht. Es ist vielmehr eine ganz eigentümliche, ganz andere Aufgabe, bei der die geschichtlichen Einzeldaten ohne philosophische Wertung und Deutung lediglich Material stellen zu tieferer, rein und lediglich empirischer Erfassung der in ihnen immer wieder in die Erscheinung tretenden Wirklichkeit.

Nach der Vergleichung handelt es sich weiter um die nähere Ausgestaltung, welche die Typenbildung von dieser Vergleichung her erfahren soll. Wichtig wird da vor allem sein, worauf sich die Typenbildung richtet. Das kann einmal sein das religiöse Phänomen in seiner Identität, in seiner Beharrung als gleichbleibende Größe, als abgerundeter Tatbestand. Oder es kann sein das religiöse Phänomen in seiner Veränderung, im Wechsel, als Prozeß, als Ablauf eines Uebergangs aus dem einen in den anderen Zustand. Dort wird die Herausstellung von eigentlichen Typen im genaueren Sinne die Aufgabe. Hier werden die Typen zu „Regelabläufen“, zu „Funktionen“, zu „Gesetzen“ des religiösen Seelenlebens, welche man zu fassen sucht. Das erstere finden wir etwa bei Heiler und einesteils auch bei Starbuck und James, nur daß diese alle fast lediglich Typologie der

individuellen religiösen Erscheinungen bieten. Eine spezielle Typenlehre von den Massen- und Gemeinschaftsbildungen der Religion fehlt noch. Die religiösen Regelabläufe, Wachstumsgesetze und -prozesse aber sind das vorwiegende Thema etwa bei Starbuck in individualpsychologischer und bei Wundt in sozialpsychologischer Hinsicht. An den Hinweisen wird noch klarer: Die Typenlehre im allgemeinen zerfällt in die Typologie im engeren Sinn und in die Nomologie. Im letzten Grunde geht natürlich beides wieder ineinander über. Der Prozeßablauf, fest begrenzt, gewinnt leicht wieder das Bild eines abgeschlossenen Typus. Und das beharrende Typusbild ist nicht anders denkbar als eben mit einer gewissen inneren lebendigen Bewegung. Aber so sehr man sich der Künstlichkeit dieser Scheidungen immer bewußt sein muß, so sind gerade sie eben doch das Mittel, sich des Stoffes von allen Seiten immer mehr zu bemächtigen.

Ein letztes Moment wird dann für die methodische Typenbildung noch weiter mit dem Vorhergehenden Hand in Hand gehen und sich fortlaufend mit ihm verbinden müssen. Das ist die psychische Ausdeutung der gefundenen Aehnlichkeiten, Typen und Regelabläufe, die Interpretation der empirischen Befunde aus der Formenwelt der religiösen Phänomene. Nur erst durch sie ist es möglich, die nur zufälligen äußeren Aehnlichkeiten von den wirklichen inneren zu scheiden, und dann weiter auch bei den letzteren alle Zusammenhänge auf geographischer oder geschichtlicher Basis auszuscheiden, und nur jene Züge zurückzubehalten, in denen dann wirklich äußerlich gar nicht ableitbare innere Aehnlichkeiten, Identitäten, Verwandtschaften, Gegensätzlichkeiten, Abstände, Regelmäßigkeiten immer wieder sich vorfinden. Diese sind das allein Wertvolle. Den tieferen Sinn dieser Züge — nicht etwa aus irgend einer Theorie in sie hineinzudeuten, sondern durch Abhören aller Einzelformen, in denen sie sich vorfinden,

möglichst aus der Wirklichkeit selbst noch mit herauszuheben, abzuhorchen, rein empirisch zu erfassen und auszudeuten, darauf kommt es an.

Als letztes Ziel winkt dann die Umschreibung und noch immer empirische Interpretation des religiösen Ur- oder Höchstphänomens als solchen, als des wahren Typus der Frömmigkeit innerhalb der Erscheinungen menschlichen Lebens, nach seinem tiefsten „Bestande“ sowohl als auch nach seinem Regel-„Verlauf“. Auch diese freilich darf nicht geschehen auf Grund geistvoller Konstruktion, sondern auch diese nur auf Grund vollkommenster Abhorchung überhaupt aller erreichbaren religiösen Wirklichkeiten. Es ist das Ziel, welches etwa Otto sogleich in Angriff genommen hat, ohne daß doch, wie man wohl sagen darf, überhaupt schon durch die bisherigen religionspsychologischen Vorarbeiten das Gelingen überhaupt voll möglich gewesen wäre, und ohne daß auch Otto selber nicht auch noch andere methodische Tendenzen besonders im Fortgang seiner Untersuchung hätte hervortreten lassen. — Im übrigen sind wir aber mit dieser letzten Höchstaufgabe schon voll und ganz übergegangen zugleich zu dem anderen großen Wege, den die spezielle religionspsychologische Methode ebenfalls beschreiten kann und muß, zu dem Wege der Analyse der religiösen Formen. Er muß ja immer bei aller Typisierung mit als Handwerkszeug zugegen sein, ebenso wie umgekehrt die Typologie bei der Analyse. Und gegenüber dem letzten Ziel der Religionspsychologie werden diese beiden Wege wieder ganz eins.

5. Die Analyse ist eigentlich nichts anderes als die gegenüber einem Einzelphänomen methodisch, beherrschend und primär getriebene Ausdeutung und Interpretation. Es fragt sich jetzt nach dem näheren Verfahren, das die Analyse ihrerseits als eine rein empirische Methode einschlagen soll, wenn sie für die Untersuchung maßgebend wird. Diese Frage aber, was es denn methodologisch um die sog. religionspsychologische Analyse sei, ist das letzte und bisher

noch wenig erörterte und geklärte Problem. Auch Otto ist hier methodisch doch mehr nur in tiefen, geistvollen ersten Ansätzen stehen geblieben.

Zunächst, welches sind die Objekte solcher Analysen? Es werden immer verhältnismäßig scharf umrandete Einzelerscheinungen sein, sei es eine große Persönlichkeit, vielleicht gar eine schöpferiche Persönlichkeit auf dem Gebiete der Religion (Luther, Propheten, Jesus), oder ein spezifischer Vorgang des religiösen Lebens im einzelnen (das Gebet, die Reue), oder eine besondere, vielleicht auffällige Erscheinung im religiösen Gemeinschaftsleben (etwa die Pfingstbewegung), oder ein immer wiederkehrender Zug der religiösen Gemeinschaften (Psychologie des Priestertums). Es kann etwas ganz Einzelnes, Individuelles, es kann auch irgend eine typische Erscheinung, ein durch die Nomologie herausgestellter Regelablauf des religiösen Lebens sein. Als Höchstaufgabe steht wieder zuletzt die ausdeutende Analyse des religiösen Ur- und Höchsterlebnisses selber vor uns. —

Nun aber der Weg solcher Analysen im einzelnen. Es wird das erste sein, daß man das Objekt der Analyse möglichst nach seinem empirischen Bestand für sich nimmt. Isolierung und Begrenzung sind zur weiteren eindringlichen Beobachtung und Untersuchung die unerläßlichen ersten Vorbedingungen. Das ist ja selbstverständlich, wenngleich das Herauslösen aus den Zusammenhängen oft nur mit größter Vorsicht wird geschehen können. — Dennoch wird es ohne solche energischen Einschnitte rings um das zu analysierende Phänomen herum nicht gehen. Man darf ihm nicht nach allen seinen Seiten und Verzweigungen hin folgen. Man muß sich aufs energischste nur auf das zu behandelnde Phänomen selber konzentrieren. Diese Konzentration ist dann die positive Umsetzung der Isolierung. Vorbildlich ist hierin die Kraft, mit der von Otto die Konzentration auf das irrationale Moment in der Religion in seinem Buch „Das Heilige“ durchgeführt wird.

Zur vorsichtigen Ablösung und energischen Konzentration kommt dann noch ein drittes Moment auf dieser Stufe, die möglichste Herausstellung der besonderen Eigenfärbung, welche das Phänomen in seiner Gesamtheit gegenüber seiner Umwelt und auch verwandten Erscheinungen charakterisiert. Auch hierin leistet Otto besonders Vorbildliches. Schon hier wird übrigens ebenfalls aufs neue deutlich, wie sehr auch bei der Analyse die künstlerische Einfühlung und Nachempfindung eine Rolle spielt, hier vielleicht sogar am allermeisten.

Nach dieser vorbereitenden Stufe wird es sich um das eigentliche, wirkliche Eindringen in das Innere des isolierten religiösen Phänomens handeln. Wie aber dazu nun weiter? — Wenn man einen Wirklichkeitskomplex wirklich verstehen und innerlich erfassen und begreifen will, so fragt man immer nach der letzten diesen ganzen Komplex zusammenhaltenden Einheit! Was ist der letzte tiefste Zug irgend eines Kunstwerks? Der eine tiefste Sinn eines großen Lebens, das eine eigentliche Wesen einer Naturerscheinung? Und mit der Antwort bemächtigt man sich dann dieses Objektes gleichsam in seinem Zentrum und damit in seiner Totalität und Vollständigkeit. Bei einem Regelablauf fragt man entsprechend nach dem immer wiederkehrenden letzten Zusammenhang, der vor uns liegt, nach dem Gesetz, das in demselben waltet. So in der Naturwissenschaft, und so auch in aller angewandten Psychologie, und auch in der religionspsychologischen Betrachtung. Es muß aber auch dies freilich immer noch unter vollem Festhalten der reinen Empirie für uns geschehen. Die letzte Einheit darf nicht hineingelegt, auch sie muß herausgenommen werden aus der Erfahrung, aus nichts als der reinen Erfahrung. — Auch für die religionspsychologischen Analysen werden wir also als die erste große Grundregel aufstellen, daß es auch bei ihnen gilt, sich des vorliegenden religiösen Phänomens in seinem letzten

seelischen Grundmotiv zu bemächtigen. Dieses Grundmotiv ist das entscheidende.

Freilich ergeben sich nun für die nähere Fassung und Erhebung dieses letzten Grundmotivs, für die praktische Durchführung dieser Zentralerfassung der religiösen Erscheinungen in ihrer letzten Einheit ganz außerordentliche Schwierigkeiten, welche in dem ganz besonderen und eigenen Charakter alles psychischen, und zumal auch des religiöspsychischen Lebens liegen. Sie scheinen mir z. T. noch kaum gesehen zu sein. Und auch Otto ist wohl bei aller geistigen Stärke seiner Analyse des „Heiligen" noch vor den Pforten, die über diese Schwierigkeiten hinweg in eine tiefere und vielleicht letzte Schicht eines der Lebendigkeit des Geistlebens vollhomogenen Verständnisses führen, stehen geblieben.

Das nämlich ist das erste fundamentale Charakteristikum: nicht naturhaft, sondern vollebendiges, geistiges Phänomen ist überall das Forschungsobjekt religionspsychologischer Analyse. Diesem Grundcharakteristikum vor allem muß ihre Methode angepaßt sein. Lebendigkeit tritt zuletzt vor uns hin immer nicht als Zustand, sondern aktualistisch, als Lebensbewegung, in der Linie eines lebendigen Prozesses, in einem biologischen Regelablauf. Es kommt nicht in seiner Ruhe, sondern in seinen Veränderungen zur Erscheinung. Das heißt, wir dürfen gerade bei den höchsten seelischen Erscheinungen am wenigsten nach einer letzten ruhenden Grundeinheit fragen, sondern vorzugsweise immer nach der letzten Regel in den Regelabläufen, nach dem letzten wirkenden Gesetze. So auch in der Religionspsychologie. — Welcher Art aber sind nun diese „Gesetze" geistiger Lebendigkeit? Wie schon das Wort mit seinem Klange andeutet, kann man sich dem Zwang einer gewissen Parallelisierung dieser Regeln in den seelischen Regelabläufen mit den „Gesetzen" naturwissenschaftlicher Forschung fast nicht entziehen. Und es ist ja auch ohne Zweifel

viele Wahrheit dabei. Auch im seelischen Geschehen gibt es eben Ursachen und gibt es Wirkungen. Und im religiösen Erleben ist überall irgendwie Gott die Ursache; und seine Wirkungen in der Seele zu erfassen, das ist die Aufgabe. So etwa sieht Otto die Aufgabe an. Daß das „Heilige“ in Gott beim Gotteserlebnis sich umsetzt in das „Kreaturgefühl“, das ist die Grundregel im religiösen Regelablauf nach seiner irrationalen Seite. Damit hat man seine tiefste Einheit erfaßt. Und mit starker Kraft wird dann diese dem irrationalen „Heiligen“ entsprechende Wirkung nach allen Seiten aufs feinste verfolgt und weiteranalysiert. Das alles ist ohne Zweifel durchaus berechtigt. Die religionspsychologische Analyse wird zunächst einmal auf alle die Wirkungen achten müssen, die Religiosität, Gotteserfahrung, Gotteserlebnis in der Seele des Menschen auslösen. Sie wird es besonders zeigen müssen, wie diese Erfahrungen auf Stimmung, Gefühls- und Vorstellungs- und Willensleben der Seele wirken. — Aber, mag das auch noch so feinlebendig durchgeführt werden, man wird das Gefühl nicht los, daß hiermit doch noch nicht alles gesagt, die letzte Eigentümlichkeit lebendigen Geistlebens noch gar nicht getroffen ist, daß man sich viel zu ausschließlich in einer gewissen Parallele zur kausalmechanischen Betrachtung bei solcher Erfassung der Religion bewege!

Wir gehen dem weiter nach. Man wird jede der beiden Sphären, die naturhafte, und die geistlebendige, zunächst einmal ganz rein empirisch-phänomenologisch in ihrer ganz spezifischen Eigentümlichkeit fassen müssen. Auch die Naturwissenschaft kennt Bewegung in ihrem Gebiet. Aber sie scheint dem betrachtenden Blick doch in allen ihren Einzelzügen starr und tot sich abzurollen und immer ewig weiterzuwälzen. Und dem entspricht das Naturgesetz. Es ist eben die mit absoluter und blinder Notwendigkeit sich vollziehende Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung. Und die Erklärung eines Vorgangs ist identisch mit der kausal-

mechanischen Herleitung und Ableitung einer Erscheinung aus anderen, welche ihre Ursachen sind. — Daß es ganz so im geistigen Leben nicht ist, empfinden alle. Nur die fanatischsten Theoretiker behaupten es trotzdem. Aber ist es nun etwa so, daß im geistigen Leben nur eben die Verknüpfung nicht so streng und blind, vielmehr gleichsam nur von einer erweichten, schlappen und oft aus der Regel auch ausspringenden, unregelmäßigen Notwendigkeit wäre? So stellt es sich der gemeine Verstand gern vor; aber das ist wissenschaftlich unmöglich. Oder ist es damit getan, daß man an die Stelle des „Gesetzes" den Begriff der „Funktion" setzt? Das mag gut sein, wartet aber tieferer Erklärung. Oder hält etwa einfach die wissenschaftliche Ausflucht stich, daß wir nur die Strenge der Notwendigkeit auf höheren seelischen Gebieten wegen deren außerordentlicher Kompliziertheit nicht durchschauen könnten? Auch dies will doch nicht genügen. Nein, man hat das ganz deutliche Empfinden, daß man mit der kausalen (mechanischen) Erklärung auf geistigem Gebiet eigentlich überhaupt einfach nicht auskommt, nicht zureicht. Es muß da noch ein anderes, tieferes, letztes Verständnis möglich sein. Hat doch dies Gefühl selbst einen Wundt, der auf seinem völkerpsychologischen Gebiet die größten Anstrengungen zu möglichst ganz reiner kausalmechanisch-evolutionistischer Betrachtungsweise gemacht hat, zu jenem berühmten Begriff der „schöpferischen Synthese" als des bewegenden Motivs in der massengeistigen Entwicklung geführt, der im Grunde seinen ganzen naturwissenschaftlichen Evolutionismus sprengt.

Aber welches ist denn jene besondere Eigenart alles lebendigen Lebens des Geistes, die aller naturhaften Atmosphäre recht eigentlich so extrem entgegengesetzte ist? Die durchgehends auszeichnende Eigentümlichkeit wirklichen, wachen, geistigen Lebens ist ohne Zweifel rein empirisch die Bewußtheit, das b e w u ß t e Aufnehmen und Wiederausgeben von Wirkungen, das bewußte Erkennen und der

bewußte Wille. Mit dem Bewußtsein aber ist gegeben das rückwärts blickende und das vorwärts sehende Ueberschauen in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Und hiermit ist nun eine ganz außerordentliche Eigentümlichkeit verbunden, welche vielleicht das hervortretendste erste Charakteristikum ist, welches bei aller reinen Phänomenologie des geistigen Lebens betrachtet werden muß. Es ist dies, daß geistige Vorgänge, Anschauungen, Gefühle, Prozesse, Tätigkeiten nicht ausgelöst werden nur von weiter zurückliegenden Ursachen, sondern auch, ja vielleicht vorzugsweise von in der Zukunft liegenden, dem Bewußtsein „vorgestellten“ „Beweggründen“, von „Zwecken“ und „Zielen“, von Vorstellungen, wie es um des Lebensglückes oder um irgend eines anderen Grundes willen sein „sollte“, d. h. von sogenannten „Zweckursachen“. Dieser Begriff der Zweckursache ist für das ganze menschliche Geistesleben und seine phänomenologische Erhebung, Erklärung und Durchleuchtung gerade bei absolut reinem, ganz voraussetzungsfreiem Hinhorchen auf die reine Empirie einfach mit grundlegend. Man mag über die metaphysische, das ist über die endgültige Berechtigung dieses Begriffes, und über das damit verbundene Freiheitsproblem schließlich denken und entscheiden, wie man will; für die psychologische rein empirische Betrachtung ist er einfach unentbehrlich. Das bedeutet aber folgendes: Es gibt auch für das geistige Leben Gesetze und Regelabläufe, durchaus; aber ihre kausalmechanische Fassung setzt sich auf weite Strecken um in die „teleologische“! Die rein deskriptive Beschreibung des Seelenlebens muß als das Hauptcharakteristikum innerhalb desselben die Zielstrebigkeit anerkennen. Der lähmende Bann der nur kausalmechanistischen Betrachtungsweise muß durchbrochen werden von der empirisch gegebenen aktualistischen seelischen Wirklichkeit. Die teleologische Betrachtungsweise, nicht die evolutionistische Psychologie ist die allein sachgemäße für

alle rein descriptive Erfassung in der höheren Psychologie, und also auch in der Religionspsychologie.

Wir müssen freilich hierbei noch einen Augenblick verweilen. Denn das darf natürlich auch nicht einseitig überspannt werden. Diese ganze Betrachtung trifft nur zu für die höchsten Seiten menschlichen Seelenlebens, in denen die Aktivität am reinsten durchbricht. Und auch hier wird immer auch eine aufnehmende Seite des Seelenlebens verbleiben, in welcher die kausale Betrachtung zunächst ein gewisses Eigenrecht, ja Alleinrecht beanspruchen zu können scheint. Ein „Alleinrecht" freilich liegt auch hier nicht rein vor. Es täte das, wenn auch bei den höchsten menschlichen Seelensphären die aufnehmende Seite als reine Passivität in Erscheinung träte. Aber sie ist in der Erfahrung, in der Wirklichkeit immer vielmehr „R e z e p t i v i t ä t"; d. h. die Seele beteiligt sich bei der Aufnahme fremder Anregungen und Impulse auch ihrerseits, indem sie sich derselben sofort bemächtigt, sie aktiv ummodelt und sich anpaßt unter ihren teleologischen Gesichtspunkten. Selbst dem Wirken Gottes kommt irgend etwas in der Seele — der Glaube, oder wie wir es nennen wollen — entgegen. Ziehen wir den Schluß, so wird es doch dabei bleiben müssen, daß, je höher und reiner das Geistesleben als solches in Erscheinung tritt, desto mehr phänomenologisch die teleologische zielstrebige Struktur ohne Zweifel vorherrscht und selbst die von fremden Quellen die Seele treffenden Wirkungen verändert, so daß auch diese nicht lediglich kausalmechanisch, sondern immer zugleich in ihrer teleologischen Aufnahme und Umarbeitung durch die Seele gesehen, beobachtet und erfaßt werden müssen. Das teleologische Prinzip bleibt das herrschende Leitprinzip für empirische höhere Psychologie und also auch für die Religionspsychologie. Ja, in der empirischen Religionspsychologie als der Erfassung einer der höchsten seelischen Provinzen, die sogar das Gesamtgeistleben des Menschen sich unterordnen will,

wird das in allerhöchstem Maße gelten. Wir fragen wohl zuerst nach den Wirkungen der Gotteserfahrung; aber indem wir sogleich aus der naturhaft-mechanischen in die geistige Sphäre hinüberstreben, wissen wir, wie es auch der Fromme als letzte und höchste Wahrheit weiß, daß Gottes größte Wirkungen die neuen Zielsetzungen in unserm Leben sind, die alles umgestalten, daß seine Erlösungen zuletzt immer Erlösungen zu neuen Zielen sind, seine höchsten Gaben seine Aufgaben. Das ist immer das allerletzte. Und so wird für die religionspsychologische Analyse sehr schnell alsbald das die eine große Tendenz, zur Erfassung einer Religion, einer Frömmigkeitsweise, eines religiösen Phänomens in seinem letzten Kern sich ganz aus der Empirie heraus der darin wirkenden geistigen Ziele, des letzten Zieles, des „Telos“ der da lebendigen Frömmigkeit zu bemächtigen. Indem dies Ziel zuletzt immer nur in der vollkommenen und reinen Durchführung der einer Religionsweise eigentümlichen Gotteserfahrung bestehen kann, wird gerade von diesem Telos aus erst das tiefste Verständnis für das tatsächlich vorliegende religiöse Geschehen sich aufschließen. Oder vielmehr: dies gottgegebene Telos ist, weil letzter Zielpunkt, so letzte verständnisgebende Einheit aller empirischen Einzelerscheinungsformen einer Religion und Frömmigkeit in ihrer Lebendigkeit. Auch die eigentümliche Bedeutsamkeit, welche immer die Eschatologie in allen lebendigen Frömmigkeiten besitzt, tritt hier in ein helles Licht. Die ganze Erkenntnis der tieferen Struktur aller geistlebendigen Wirklichkeit muß also auch in der empirischen Religionswissenschaft zum maßgebenden Ausdruck kommen. Erst die Umschaltung in die teleologische Betrachtungsweise führt ein in die wahre Erfassung der psychologischen Wirklichkeiten der Religion. *Worauf es als ersten Höhepunkt ankommen wird, das wird immer die empirische Erfassung des letzten Zieles einer Frömmig-*

keitsweise sein. Habe ich dies bei einer Religion verstanden, so habe ich sie überhaupt verstanden. —

Ist diese Zentralmotiverhebung nun gelungen, halten wir das letzte Ziel und damit den letzten Sinn einer Frömmigkeit, so ergibt sich von daher dann sofort die weitere dritte Stufe der religionspsychologischen Analyse. Es wird sich alsdann darum handeln, von diesem Zentralmotiv aus nun auch wirklich die Gesamtstruktur eines religiösen Phänomens, einer Frömmigkeitslinie oder -weise in allen ihren Formen abzuleiten, zu durchleuchten und zu erklären. Habe ich erst das Grundmotiv, das letzte religiöse Telos in der Frömmigkeit eines Propheten, in dem Vollzug einer religiösen Individualhandlung oder Massenfeier ergriffen, dann muß sich an einem neuen letzten Verständnis das nun auch wirklich bewähren. Nun muß sich von diesem letzten Ziel aus der Sinn aller religiösen Erlebnisse, Entwicklungen, Tatbestände, Individual- und Sozialerscheinungen, Handlungen, Gebräuche, Kultsitten usw. auch im einzelnen wirklich öffnen! Von hier aus, von der Zweckursache her, flutet auf einmal ein helles Licht über alle individuellen und sozialen Regungen, alle Weiterauswirkungen auf dem Gebiet der Moral und der Kunst und der sonstigen Lebenssphären, alles Verhalten gegenüber den Gotteserfahrungen und Gotteserlebnissen, wie dies alles die bunte Welt der Religion ausmacht. Die Struktur dieser ganzen mannigfaltigen Welt ist hell durchleuchtet. Es ist die letzte empirische Wirklichkeit, welche hervortritt. Es ist die teleologische Strukturerhellung, die Klärung der inneren Gesamtstruktur des inneren religiösen Vorgangs von seinem Telos her. — Von hier wird dann rückblickend auch jene Sphäre der Rezeptivität, mit der der Mensch im religiösen Erlebnis, im Gebet, im Glauben, beim Empfang der göttlichen Gaben „antwortet“, erst ihre tiefere Durchleuchtung erfahren. Alles religiöse Verhalten gegenüber Gott, die genauere Erfassung seiner Taten und seines Wesens,

dogmatische Theorie in ihrer Eigenart und praktisches Verhalten gewinnt von hier aus erst letzte Form und Sinn. Und ebenso auch alles weitere Verhalten gegenüber der Welt und in der Welt, wie es oft so scheinbar unverständlich vom Frommen geübt wird. — Insbesondere gewinnt hier auch der Begriff der „Funktion" an Stelle des Gesetzes eine klare Eigenbedeutung. Funktionen des religiösen Seelenlebens sind diejenigen Regelabläute dieses Seelenlebens, welche immer wieder in der Seele durch jenes letzte religiöse Telos ausgelöst werden (z. B. das Gebet, die Buße, das Opfer, das Lob Gottes, der Gottesdienst). Sie sind die teleologischen Gesetze der Psychologie. Diese seelischen Lebensfunktionen der Religion in ihrer empirischen Mannigfaltigkeit aufzudecken, wird zumal das zweite Hochziel aller religionspsychologischen Analyse sein, sich berührend wohl mit der „Gesetzesaufdeckung" in der typisierenden Vergleichung, und doch etwas anderes, denn hier handelt es sich vielmehr um die innere Strukturerhellung des einzelnen Phänomens als solchen. — Mit der unbegreiflichen Irrationalität und Rätselhaftigkeit des Lebens wird freilich oft genug auch hier noch der kausalmechanische Gesichtspunkt konkurrieren; Natur und Geist sind seltsam verschlungen, und die geistigen Prozesse haben mehr oder minder immer ihre kausalmechanisch zu erfassende Naturbasis. Aber das eigentlich Geistige wird immer erst der teleologischen Kausalerklärung sich erschließen. —

Als letztes Moment endlich wird bei solcher Analyse noch immer mitwirken müssen die V e r g l e i c h u n g mit anderen verwandten religiösen Phänomenen. In ihr wird ebenso bei der Analyse die Typologie immer zweite Stimme mitsingen müssen, wie umgekehrt die Analyse durch die „Ausdeutung" und „Interpretation" als unerläßlicher Nebenklang bei aller Typologie zur Erscheinung kommt. Besonders am Abschluß einer größeren Gesamtanalyse wird die nun erfolgende Hineinstellung in den großen Rahmen

verwandter und konträrer religiöser Erscheinungen noch einmal ganz neues Licht, letzte und tiefste Zusammenhangseröffnungen und Aufschlüsse bringen.

In der teleologischen Analyse dürfte erst das theoretisch und praktisch fruchtbarste Werkzeug der religionspsychologischen Methode gegeben sein. Sie muß ein letztes Verstehen, voll und geistkonform, bringen. Die Religion in ihrer letzten Tiefe und Totalität begreifen, heißt sie als teleologisches Phänomen, heißt sie nach ihrem letzten Ziel begreifen. Einen schon leise dahingehenden praktischen Analysenversuch habe ich zum Teil in meinen religionspsychologischen Untersuchungen über die Mystik unternommen. Die interessanteste und zugleich heiligste Aufgabe in diesem Bezirk möchte es vielleicht sein, religionspsychologische Analysen der großen Frommen der biblischen Welt, des Neuen Testamentes, der Propheten und Apostel, und vielleicht zuletzt auch des Heilandes selbst zu versuchen. An diesen größten Einzelpersönlichkeiten der Religionsgeschichte, in der Erfassung ihres diesseitig-jenseitigen Telos und der Erhellung aller ihrer empirischen Einzelzüge von diesem letzten Ziel aus müßte die empirische teleologische religionspsychologische Analyse ihr Meisterwerk vollbringen.

Wir fassen nun das Gesamtresultat über Form und Sinn der neuen religionspsychologischen Methode zusammen. Es steht uns vor Augen, wie auf diesem Gange ebenso Religionsgeschichte wie Gegenwartskunde, Ethnologisches und Kirchenstatistisches, ausgezeichnete Fälle der Gegenwart und alle Höhepunkte der Religion in der Vergangenheit gleichmäßig herangezogen werden sollen. Das erste ist im vorbereitenden Stadium der Phänomenologie die Sammlung und die Deskription, weithin in völliger Anlehnung an die Religionsgeschichte. Darauf bauen sich, sich untereinander aufs innigste ergänzend, zwei weitere Wege auf, hier die religionspsychologische Typologie und Nomologie, dort die religionspsychologische Analyse. Wir

kehren vielleicht jetzt besser die Reihenfolge der beiden letzteren um. So ergibt sich etwa das folgende

Schema der religionspsychologischen Methode:

A. Phänomenologie (Stofferhebung).

1. Zeugnissammlung über die Tatbestände	unter Anlehnung an Religionsgeschichte und religiöse Gegenwartskunde.
2. Reine Deskription der Tatbestände	

B. Die religionspsychologische Methode im engeren Sinn (Stoffbearbeitung).

I. Religionspsychologische Analyse	II. Religionspsychologische Typologie u. Nomologie
3. Begrenzung, Konzentration und Eigenfärbung des Phänomens.	3. Vergleichung.
4. Teleologische Aufnahme des Grundmotivs.	4. Typenbildung.
5. Teleologische Strukturerhellung.	5. Gesetzaufdeckung.
6. Vergleichung.	6. Ausdeutung und Interpretation.

Weg I und II werden sich, wie schon ausgeführt, immer gegenseitig ergänzen. In der Einzelarbeit wird bald der eine, bald der andere mehr die Methode beherrschen. Die Bearbeitung der höchsten und letzten religiösen Grunderlebnisse wird auf Grund der umfassendsten Phänomenologie zugleich letzte Typenbildung sein und eindringendste letzte Analyse. Alles aber, von der ersten bis zur letzten, und von der letzten bis zur ersten Stufe der Methode, muß rein empirische Erhebung sein und weiter nichts.

Es ist fürwahr eine Methode, welche trotz aller Schwäche und Erschwerung eine so außerordentliche Mannigfaltigkeit,

Anwendbarkeit und Fruchtbarkeit der empirischen religionspsychologischen Arbeit gewährleistet, wie sie nur eben das Leben selber auch besitzt. Es sind viele Wege, die sich öffnen, und es sind viele Gebiete, in die sie führen wollen. Aber ein großes letztes einheitliches Prinzip hält sie alle zusammen: Es ist der Wille zur reinen Empirie in der Erfassung der Religion als seelischen Tatbestandes.

Wir stehen am Schluß. Fragt man nach dem Verhältnis der neuen Wissenschaft zu den bisherigen theologischen Erkenntnisweisen, so wird man natürlich auch von der neuen Weise zu sehen nicht alles erwarten können. Was sie bringen wird, wie sie es zum Teil schon gebracht hat, das ist eine weit genauere, nicht nur konstruktive, auch nicht nur intuitive, sondern streng wissenschaftliche umfassende Kenntnis der empirischen Wirklichkeit der Religion und des frommen Lebens in allen seinen Erscheinungen, Spielarten und Verzweigungen. Und das ist zunächst einmal ein wissenschaftlicher Eigenwert ganz für sich. Wirklichkeitserkenntnis ist ja das große Streben aller Wissenschaft. Und die Wahrheits- und die Wertfrage sind ja im letzten Grunde nur Unterarten und Weiterführungen dieser Tendenz. — Dann aber ist der neue Weg auch in vielen anderen Hinsichten ein bedeutender Vorteil. Er ist es für die Praxis, im Kirchendienst wie in der Mission, in der Erziehung wie in der Seelsorge und überall. Er ist es aber auch für die übrige wissenschaftliche Bearbeitung der Religion. Die Geschichte der Religionen und des Christentums wird, wie es schon geschehen, eine neue Beleuchtung und Durchseelung empfangen; eine neue historische Disziplin, die Geschichte der Frömmigkeit wird vielleicht erst den innersten roten Leitfaden abgeben, von dem aus alle andere Geschichte, die ganze Lebensbewegung einer Religion sich in einem wird übersehen lassen. Und auch die erkenntnistheoretische und systematische Bear-

beitung der religiösen Welt wird, wie ebenfalls schon Ansätze zeigen, von deren größerer und immer wachsender empirischer Kenntnis nur den reichsten Gewinn ziehen. Die Religionstheorien und Systeme, die Aufstellungen über die Wahrheitsfrage und über die Wertfrage und über eine induktive Metaphysik des Glaubens werden immer weniger in das Himmelblau hineingezeichnet werden können. Sie werden immer mehr der Wirklichkeit entsprechen müssen. — Das aber sei dabei mit aller Energie ebenfalls noch einmal betont, daß wir gleichwohl die Religionspsychologie nicht als solche an eine theologische Einzel-Disziplin anknüpfen wollen, weder an die Historie als deren letzte sublimierte Form, noch an die praktische Theologie als deren empirisch aufnehmenden Vorbau, noch an die systematische als die erste Grundlegung für erkenntnistheoretische und andere Arbeit. Als rein empirische Religionswissenschaft ist sie ganz etwas für sich. Wenn später die Systematik und andere Disziplinen auch ihre Resultate mit benutzen, ja ohne dieselben gar nicht mehr werden leben können, so ist das ein zweites. Eine letzte umfassende Methodologie wird wohl die vier Größen: Religionspsychologie, historische Theologie, Systematik und praktische Theologie als gleichberechtigt nebeneinander koordinieren müssen, ohne daß sie in einer bestimmten Reihenfolge hintereinander aufgereiht werden könnten.

Und ein letztes sei abschließend noch gesagt: vielleicht dürfen wir dann, wenn die Religionspsychologie in diesem Sinn sich weiter entwickelt, von ihr jene Ueberwindung der historischen Distancebetrachtung erhoffen, welche die theologische Sehnsucht unserer Zeit ist. —

Und wir halten noch einen allerletzten Vorblick auf die sachlichen Resultate, die von der neuen Wissenschaft erreicht werden möchten. Wir sagten schon, letzte Rätsel wird natürlich auch diese neue empirisch-psy-

chologische Religionsforschung niemals lösen können. Aber der Versuch, ihre Resultate bis zu letzten Lösungen hinauszuführen, wird natürlich gleichwohl gemacht werden und ist schon gemacht worden.

Es ist klar, daß dabei wohl immer von der psychologischen Empirie in ganz andere, insbesondere erkenntnistheoretische und Wertbeurteilungsfragen abgebogen wird. Freilich auch rein empirisch wird man indessen zu letzten Stellungnahmen gedrängt. Schon die bisherigen Versuche liefen gemeinhin in der Richtung, die religiösen Phänomene, nachdem sie rein religionspsychologisch betrachtet waren, nun zuletzt in den weit größeren allgemeinen Kultur- und Lebenszusammenhang einzustellen und ein Endverständnis vom Gesamterlebnis menschlichen Daseins zu gewinnen. Das liegt im Streben des menschlichen Geistes nach Einheit in seiner Erkenntnis beschlossen. Da wird dann dies die Frage: Welches ist denn nun der letzte Zweck des Gesamtlebens überhaupt, damit wir von ihm aus dann auch wieder die Religion als Teilansatz zur Erreichung dieser letzten Zweckursache in einem letzten Verständnis begreifen. — Und nun kommt es darauf an. Auf der religionsfeindlichen Seite wird man immer geneigt sein, weltimmanente, diesseitige Zwecke anzusetzen und von ihnen aus auch die Religion zu erklären. Da wird Religion erklärt aus dem Gefühl der Angst, oder aus der sexuellen Wurzel, oder aus ästhetischen Trieben, oder als Sublimierung der Familiengefühle, oder aus dem ersten noch blinden metaphysischen Trieb, oder aus Staatsraison und politischen Abzweckungen, oder aus Selbster haltungstrieb und Verlangen nach Lebensfülle, aus allen möglichen Urtrieben der Menschheit, zuhöchst als Ausstrahlung, Mischung, Komplikation und Spiritualisation aller dieser Triebe (Starbuck). Indem diese Erklärung von vornherein nur weltimmanente Faktoren ansetzt, tritt sie sofort mit der Kernbehauptung der Religion von sich selber in unauflöslichen Widerspruch. Es muß da naturgemäß das

Grundelement der Religion, der Gottesglaube, die Ueberzeugung von irgendwelcher Gotteserfahrung, einem Gotterleben im Gebet, als Täuschung und Trug hinfallen. Religion wird eine biologische Selbsttäuschung des Lebens zum Zweck seiner Höherführung, eine Selbsttäuschung, die mit ihrer Erkenntnis hinfällig wird und der bewußten selbstherrlichen Hervorrufung und Durchführung der gesunden und heilungfördernden Elemente in den frommen Erscheinungen, abgesehen von ihrer religiösen Einkleidung, weichen muß. Anthroposophie, Mind-Cure-Bewegung, Lebensdiätetik und Asketik, Gymnastik des Willens in Selbsthypnose und Selbstsuggestion sind der Rest, welcher bleibt. — Aber auch auf der religionsfreundlichen Seite wird man an sich der Einstellung des religiösen Phänomens in die Gesamtlebensbewegung, und der Frage, wie es da zu stehen kommt, nicht etwa entgegen sein können. Es ist aber für diese dann das wichtigste Problem, ob man notwendig damit auch die Herleitung der religiösen Phänomene rein aus den übrigen Beständen des Gesamtlebens annehmen muß, oder ob nicht auch die andere Möglichkeit besteht, daß gerade die letzten religiösen Ziele vielmehr ihrerseits auch die letzten sinnbringenden Lebensziele des Gesamterlebnisses menschlichen Daseins sind, und ob dann nicht auch die Frage nach der Anregung und Begabung der menschlichen Rezeptivität mit diesen Zielen irgendwie dahin zu beantworten sein möchte, daß sie in der Tat der Seele von anderswoher, von dort her, von wo die Aussage der Religion selbst sie herleitet, gegeben sind und auch immer aufs neue von dort her genährt werden! Dann gäbe es doch den Gott des religiösen Glaubens. — Es wiederholt sich in diesen beiden Möglichkeiten das uralte Grundproblem aller Religionsforschung: Hier weltimmanente Ableitung der Religion aus Größen, mit denen ihre eigene Aussage nichts zu tun haben will, dort die Ableitung, die Setzung von dem Gott, von dem die Religion spricht und der sonst in der Welt nicht zu finden

ist. In der systematischen Einkleidung nimmt dieses Problem den Gegensatz von Anerkennung und Leugnung des Transzendenzanspruches der Religion an. In der Historie die Form der Annahme und der Ableugnung einer besonderen Heilsgeschichte in der Menschheitsgeschichte. In der Psychologie tritt das Problem in seiner letzten und tiefsten Gestaltung auf: entweder ist zuletzt alles, was in der religiösen Seele vorgeht, nur rein erfahrungsimmanent, womöglich nur seelenimmanent zu erklären und abzuleiten, oder es gibt dort im Seelenleben des religiösen Menschen wirklich Neuanfänge von Gott her, eine Berührung mit dem Jenseits und der Ewigkeit, ein Hineinragen einer anderen Welt, eine wirkliche Verbindung und Vereinigung mit Gott, aus welcher durch die Begabung mit einem neuen transzendenten letzten Telos und Lebensziel und höchsten Ewigkeitsaufgaben neue Kräfte und neue Gewißheiten, neuer Glauben und neue Erkenntnis, neuer Wille und ewiges Leben in den Menschen einströmen.

Das ist die letzte religionspsychologische Grundfrage. Ihre Antwort liegt weit über das Feld der eigentlichen religionspsychologischen Methode nicht nur, sondern aller Wissenschaft hinaus. Sie beantworten kann man zuletzt nicht mit der Wissenschaft, sondern nur mit dem Leben. Aber das wird man doch sagen dürfen, daß eine immer tiefer dringende empirische Erkenntnis dieses religiösen Lebens immer nur dazu dienen wird, die religiösen Phänomene wenigstens als wirkliche Tatbestände des seelischen Lebens aufzuweisen, Tatbestände, über deren Dasein und Deutung, Herkunft und Sinn uns Gedanken zu machen wir einfach durch die Wirklichkeit gezwungen sind. Weit größer aber als dieser rein wissenschaftliche Fortschritt wird für jene, welche die Wirklichkeit der Größen der religiösen Welt vertreten, weil sie aus ihrem eigenen Erfahren und Leben dieses Urteil fällen müssen, die Förderung sein, sowohl in der Erforschung und Kenntnis des köstlichsten Schatzes, den ihr

Leben besitzt, als auch für immer tiefere Selbstaneignung aller Güter dieses Schatzes, als auch für ihre Weitergabe an andere, die von diesen Gütern noch nichts wissen.

Die empirische Religionspsychologie, die rein empirische Untersuchung und Erfassung der nach unserem Urteil höchsten geistigen Lebenssphäre, welche es für den Menschen gibt, zu deren Studium die vorliegende Darstellung anregen und einführen möchte, ist die letzte wissenschaftliche Disziplin, welche auf den Plan getreten ist. Vielleicht, wenngleich man mit diesem Urteil überaus vorsichtig sein soll, ist sie überhaupt die letzte, welche es in der Richtung der immer weitergreifenden Höherentwicklung der menschlichen Selbsterkenntnis gibt. Noch ist sie im Werden und nicht ausgereift. Jedenfalls wird auch sie ihren Dienst tun, solange, bis die ganze abendländische Kulturbewegung und auch ihre Fortsetzung in Amerika sich überlebt haben und mit allen ihren glänzenden wissenschaftlichen Formen wieder versinken wird, wie jede Erdenkultur einmal wieder versinkt. Alsdann wird wieder nur das Leben, das praktische religiöse Leben, das Erleben und die Tat, das Mysterium tremendum und beatum der lebendigen Gotteserfahrung selbst das alleinige Wort haben. Wie es das im Grunde immer gehabt hat und haben wird. „Und wüßte ich alle Geheimnisse und alle Erkenntnis . . . . und hätte der Liebe nicht . . ., so wäre ich nichts“, hat einer der größten Religionspsychologen gesagt, den die Erde gesehen.

Alphabetisches

Personen- und Sach-Verzeichnis.

BL 53 .K75 — 882656

Koepp

Einführung in das studium der religionspsychologie

JUL 17 '80	Dr. Bower	
JAN 8 '81	Fred G. Replogle	JAN 20 '81
JUL 23 '81	Desk 2	JUL 25 '81
AUG 25 '[illegible]	Ruth K. Hill	SEP 30 '[illegible]
SEP 30 '[illegible]	Ruth K. Hill	OCT 5 '[illegible]
MAY 13 '38	Helen McNeil	MAY 16 '38
MAY 26 '38	E.P. Murchison	
JUL 28 '38		
	NOV 16 '83	
NOV 3 '38	W Ed Harding	
MAR 14 '38	Geo. W. Buyske	'39
JAN 8 '38	Sterling [illegible]	[illegible]
AUG 3 '[illegible]	John [illegible]	SEP [illegible]
SEP 29 '45	Dayton, P. L.	OCT 2[illegible]

Koepp
Einführung in das studium der religionspsychologie
882656

JUL 17 '22	Dr. Bower
JAN 8 '31 JAN 20 '31	Fred A. Replogle 1408 E 57th
JUL 23 '31 JUL 25 '31	Desk 2
AUG 25 '31 SEP 30 '31	Ruth K. Hill Winnebago Minn
SEP 30 '31 OCT 5 '31	Ruth K. Hill 5458 Greenwood
MAY 13 '38 MAY 16 '38	Helen McNeil Blake Hall
JUN 22 '38 ~~MAY 26 '38~~ JUL 28 '38	E.P. Murchison #6
JUL 28 '38 NOV 16 '38	E.P. Murchison 6752 Champlain

882656

HEINRICH BARTH

DIE SEELE IN DER PHILOSOPHIE PLATONS. 1921. M. 6.–

★

EMIL BRUNNER

DIE MYSTIK UND DAS WORT. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers. 1924. M. 9.–, geb. M. 11.–

ERLEBNIS, ERKENNTNIS UND GLAUBE. 2/3. neubearbeitete Auflage. 1923. M. 3.–, geb. M. 5.–

★

PETER BRUNNER

VOM GLAUBEN BEI CALVIN, dargestellt auf Grund der Institutio, des Catechismus Genevensis und unter Heranziehung exegetischer und homiletischer Schriften. Unter der Presse.

★

HERMANN FABER

DAS WESEN DER RELIGIONSPSYCHOLOGIE UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE DOGMATIK. Eine prinzipielle Untersuchung zur systematischen Theologie. 1913. M. 4.–

★

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

UMSCHLAGDRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN 1925.

HEINRICH BARTH

DIE SEELE IN DER PHILOSOPHIE PLATONS [illegible] M. 6.—

EMIL BRUNNER

[illegible] UND DAS WORT. Der Gegensatz [illegible] Religionsauffassung und christlichem [illegible] der [illegible] Schleiermachers. M. 9.— geb. M. 10.—

[illegible] ERKENNTNIS UND GLAUBE. 2./3. [illegible] Auflage. 1923 M. 3.— geb. M. 5.—

PETER BRUNNER

[illegible] CALVIN, dargestellt auf Grund [illegible] Genevensis und unter [illegible] und polemischen Schriften [illegible]
Unter der Presse

[illegible] FABER

[illegible] RELIGIONSPSYCHOLOGIE UND [illegible] DOGMATIK. Eine [illegible] Theologie [illegible] M. [illegible]

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

[illegible]